پنجاب کی لوک تاریخ

ڈاکٹر منظور اعجاز

پنجاب کی لوک تاریخ

ڈاکٹر منظور اعجاز

|| kitab trinjan||

کتاب ترنجن

پنجاب کی لوک تاریخ تاریخ ڈاکٹر منظور اعجاز

اشاعت اول	:	نومبر 2019ء
پنجابی سے اردو ترجمہ	:	ڈاکٹر اطہر سعید، ساجد ندیم چوہدری، واجد سید، داؤد ظفر ندیم اور منظور اعجاز
سرورق	:	سُلیکھ
تعداد	:	500
پرنٹنگ پریس	:	نوید حفیظ پریس، لاہور
قیمت	:	550روپے

|| kitab trinjan||

کتاب ترنجن

Mian Chambers, 3 Temple Road, Lahore.

Mob: 0345-4029632

Kitab.trinjan@gmail.com

ISBN: 978-969-9141-08-9

فہرست

پنجاب کی تاریخ نویسی کے بنیادی مسائل

قدیم پنجاب کے تاریخ نویس زیادہ تر پنجاب کے باسی نہیں تھے۔ اگر کوئی تھا بھی تو اسے بیسویں صدی کے پنجاب سے زیادہ واقفیت نہیں تھی۔ اگرچہ ضروری نہیں کہ کسی علاقے کے مقامی لوگ ہی وہاں کی تاریخ لکھنے کے مجاز ہوں لیکن ہر تاریخ نویس کو گزرے وقتوں کی داستان بیان کرنے کے لیے کم از کم اس علاقے کے میں قدیم معاشرت کے آثار ضرور دیکھنے چاہییں۔ مثلاً یہ دیکھنا چاہیے کہ بیسویں صدی کی آمد تک وہاں کے اوزاروں میں کوئی تبدیلی ہوئی یا نہیں۔ لوگوں کے رہن سہن، مکان بنانے، کھانے پینے، جینے مرنے اور شادی بیاہ کے رسموں سے قدیم تاریخ کی تصویر کشی میں مدد مل سکتی ہے یا نہیں۔ اسی طرح یہ تحقیق بھی ہونی چاہیے تھی کہ پنجاب کی طبقاتی اور نسلی ترکیب کس ڈھنگ کی ہے۔ یہاں ہم کچھ ایسی باتوں کا ذکر کرتے ہیں جن کا سمجھنا پنجاب کی قدیم تاریخ ترتیب دینے کے لیے ضروری تھا۔

1۔ پنجاب میں کاشتکاری کے اوزاروں میں صدیوں سے کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ ہل اور اس کے پھل کے لیے ویدوں میں یہی لفظ لکھے گئے ہیں اور ان کا استعمال بھی بدستور ویسا ہی رہا۔ ویدوں کے بعد پاننی نے چوتھی صدی قبل مسیح میں اپنی گرامر کی کتاب "استھادیائی" میں کاشتکاری کے مزید کوئی اوزار بیان نہیں کیے۔

2۔ پنجاب کے نصف علاقے میں بیسویں صدی تک گلہ بانی کا معاشرہ رہا اور اس دوران یہاں پر ایک ہی اناج یعنی جو، باجرہ، چینا یا سوانک کاشت کیا جاتا رہا جیسا

کہ قبل از مسیح کی معاشرت میں تھا۔ زیادہ تر لوگوں کا گزارہ جنگلی پھلوں، جانوروں کے دودھ اور گوشت پر ہی تھا۔

3۔ پنجاب میں گندھارا تہذیب (ٹیکسلا، سوات وغیرہ) پہلی ترقی پسند پیداواری طرز اور پیش قدمی کا مرکز تھا۔ یہاں پر تجارتی اشیا مثلاً کمبل وغیرہ بھی بنتے تھے اور علمی ادارے بھی تھے۔ بعد ازاں جدید پیداوار سیالکوٹ اور اس کے آس پاس کے علاقوں میں پھیلی۔ راجہ کنشک کے دور (127-150ع) میں سیالکوٹ کی بڑی شان بیان کی گئی ہے۔

4۔ پنجاب میں حالیہ زمانے تک لوگ گارے کی دیواروں پر جنگلی لکڑیاں ڈال کر مکان بناتے تھے جن کا ایک دروازہ ہوتا تھا اور کوئی کھڑکی نہیں ہوتی تھی۔ جانوروں کے لیے جنگل کی گھاس پھونس کے ساتھ چھپّر اور 'ڈھارے' بنتے تھے۔ اندرون خانہ سیوریج کا کوئی تصور نہیں تھا۔ پیشاب کرنے اور عورتوں کے نہانے کے لیے 'کُھرے' بھی وہیں بنائے جاتے جہاں پر پانی کے گھڑے رکھے جاتے تھے۔ یہ سب ہڑپہ اور موہنجوڈارو سے برآمدہ آثار سے بھی زیادہ قدیم ہے۔ یعنی لگ بھگ ہڑپائی تہذیب کے زمانے سے بنی دیہاتی بستیاں اب بھی بدستور ویسی ہی ہیں۔ اس لیے آج کے تاریخ نویسوں کو محض ہندومت کے صحائف کے علاوہ یہ دیرپا اشیاء بھی پیش نظر رکھنی چاہییں۔

5۔ پنجاب میں طبقاتی تقسیم کے علاوہ نسلی تقسیم بھی صاف نظر آتی ہے۔ زمیندار طبقے کے لوگوں کا رنگ سفید یا سانولا تھا جبکہ بہت پسماندہ طبقوں اور ذاتوں کے لوگ سیاہ فام تھے اور ان کے چہرے کے نقوش موٹے تھے۔ یہ زمیندار طبقوں کے مقابلے میں جنوبی ہندوستان کے باشندوں اور افریقیوں سے کہیں زیادہ مشابہت رکھتے تھے۔ رنگت کی بنیاد پر مردم شماری سے اس بحث میں بڑی مدد مل سکتی تھی کہ شمال سے آئے افراد نے مقامی آبادی پر تسلط کیا یا نہیں۔

6۔ جینے مرنے اور شادی بیاہ کی رسموں کے بھی خاص ڈھنگ تھے۔ جینے مرنے، سوتک اور بیاہ کی رسموں میں مخالف پر حملہ کرنے سے مشابہت پائی جاتی تھی۔ پیدائش اور وفات اور سوتک کی رسومات پتھر کے زمانے کی معلوم ہوتی ہیں۔ شادی کے موقعے پر یغما کی سی رسومات یہ بتاتی ہیں کہ آریائی مرد مقامی عورتوں کو بزور اغوا کرتے تھے۔ ان سب مواقع پر کالے رنگ اور موٹے نقوش والے میراثیوں اور ڈوموں وغیرہ کا روایتی کردار بھی قدیم تاریخ کو سمجھنے میں مدد دے سکتا ہے۔

ہم پنجابی سماج کے نادیدہ پہلوؤں کے مزید درجنوں روپ دیکھ سکتے ہیں لیکن ہوا یہ کہ زیادہ تر تاریخ دان یورپی تھے اُن کا ماخذ رگ وید، مہابھارت، دیگر وید، اپنشد اور پران تھے۔ جو تاریخ کی نہیں بلکہ مذہبی حمدوں اور مذہبی اصول وضوابط کے بارے میں لکھی گئی کتابیں تھیں۔ اس کے ساتھ پانینی کی سنسکرت کی گرائمر اور کوٹلیا کی ارتھ شاستر جیسی تحریریں بھی شامل کی گئیں۔ یہ مصنف تھے تو ٹیکسلا، پنجاب کے پر تاریخ یہ بھی نہیں لکھ رہے تھے۔ ان سب کتابوں سے قدیم پنجاب کی تاریخ مرتب کرنے میں مدد تو مل سکتی تھی لیکن انہیں حرف آخر کے طور پر نہیں لیا جاسکتا تھا۔

ان میں سے کئی تحریریں توصدیوں میں لکھی گئی اور ان میں متاخرین اپنی ضرورت اور مرضی کے مطابق خیالات کا اضافہ کرتے رہے۔ ساٹھ ستر سالوں میں ہیر وارث شاہ جیسی تحریر میں ہزاروں بھرتی کے بند ملائے گئے ہیں تو پرانی ہندوستانی تحریروں میں تو بہت ملاوٹ کی گئی ہو گی کیونکہ پورا برہمن دور اور کھشتریوں کی حکومت انہیں مذہبی کتابوں میں لکھے گئے مقدس اصولوں پر قائم تھی۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ کبھی کبھی ایک سطر یا ایک بند کو بدلنے سے بنیادی خیال کی رو بالکل اُلٹ ہو جاتی ہے۔ ہیر میں گایا جانے والا ایک بند "ڈولی چڑھدیاں ماریاں ہیر چیکاں، سانوں لے چلے بابلا لے چلے" شامل کر کے وارث شاہ کی باغی ہیر کا رخ موڑ کر اسے بیسویں صدی کی ایک عام سی ڈرپوک لڑکی بنا دیا گیا۔ اسی

طرح پورے رگ وید میں ذاتوں کے بارے میں ایک سوکت داخل کر کے پوری بات بگاڑ دی گئی ہے۔ اس سوکت میں کہا گیا ہے کہ برہما کے منہ سے برہمن، بازوئوں سے کھشتری، پیٹ سے ویش اور پائوں میں سے شودر پیدا ہوئے۔

اس سوکت کو داخل کرنے والوں کا صاف صاف مقصد یہی تھا کہ ذات پات کو رگ وید کے زمانے سے جاری و ساری ثابت کیا جائے۔ بہت سے اہل علم کا یہ خیال ہے کہ رگ وید کے زمانے میں ابھی ذاتوں کا پکا اور پختہ نظام نہیں بنا تھا لیکن ذاتوں کو روزِ آفرینش سے قائم ثابت کرنے والے اس سوکت کے ذریعے مخالفوں کا منہ بند کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگرچہ زمانہ آہن سے پہلے زیادہ تر آبادی پنجاب کے علاقوں میں ہی تھی لیکن ہر تاریخ نویس کو ہندوستان کی تاریخ لکھنے کا سودا تھا۔ اس لیے وہ پنجاب کے حالات واقعات کا بغور مطالعہ کرنے کی بجائے سطحی نظر ڈال کر سرپٹ مگدھ اور وادی گنگا و جمنا کی طرف بھاگتے تھے۔ اس کی ایک بڑی وجہ تو یورپیوں کی کتابی شہادتوں پر چلنے کی تربیت تھی۔ وہ تحریری ذرائع کو ضرورت سے زیادہ مستند مانتے ہوئے سماج کے ٹھوس پہلوؤں کو کم دیکھ رہے تھے۔ خیر ہم اس کا سارا بوجھ اُن پر ہی نہیں ڈالنا چاہتے کیونکہ پورے ہڑپہ معاشرے کی کھدائیاں بھی انہوں نے ہی کی ہیں۔ مہر گڑھ کی دریافت بھی فرانسیسی محققین نے ہی 90 کی دہائی میں کی تھی۔

ہندوستانی قوم پرستوں کا پورا زور برصغیر کو ایک قوم ثابت کرنے کا تھا۔ اس لیے اُنہوں نے اپنی مرضی سے ہر علاقے کے حالات واقعات کا انتخاب کیا اور بہت سے بنیادی پہلوؤں کو نظر انداز کر گئے۔ بہت سوں نے پنجاب کی رگ وید کے زمانے تک ہی پڑتال کی اور اس سے آگے کی طرف دھیان نہیں دیا۔ نئے ہندوستانی مارکسی تاریخ دانوں نے کلیدی مادی حالات کو پرکھا تو سہی لیکن اُن میں سے زیادہ تر گنگا و جمنا کی وادی سے تعلق رکھتے تھے۔ اُنہیں متداول پنجابی سماج کے بہت سے پہلوؤں کا علم نہیں تھا۔ انہوں نے کئی جگہوں پر پنجاب کے بارے میں بڑے کلیدی اشارے کیے ہیں لیکن بہت سا کرنے کا کام نہیں ہوا۔ ان سب کا ایک مسئلہ یہ بھی تھا کہ انہیں پنجابی کلاسیکل تحریریں پڑھنی نہیں آتی

تھیں۔ ان میں سے رومیلا تھاپر لاہور کی پنجابن تھیں۔ لیکن لگتا ہے کہ اُنہوں نے بھی پنجابی ذرائع پر دھیان نہیں دیا۔

ہڑپہ تہذیب کے بنیادی علاقوں پنجاب اور سندھ کی لغت کا ڈیٹا نہ ہونے کے باعث صرف اِن علاقوں ہی کی نہیں پورے ہندوستان اور اُس کے قریبی، کمبوڈیا جیسے ملکوں کی معاشرت اور زبان کی تاریخ بھی صحیح انداز میں نہیں لکھی جا سکی۔ میں اس فیصلے پر تاریخ کا جائزہ لینے کے بعد پہنچا۔ لیکن یہ بات باعث اطمینان ہے کہ ہاورڈ یونیورسٹی کے مائیکل وٹزل جیسے دُنیا کے جید عالم پہلے ہی اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے۔ آگے چل کر ہم اُن کے نظریے کا خلاصہ پیش کریں گے لیکن یہاں پر اُن کے مضمون کا حوالہ دیتے چلیں:

> "مندرجہ بالا مواد سے یہ بات پتہ چلتی ہے کہ اگر ہم پروٹو بروشسکی، ناہالی اور منڈا زبانوں کے نئے بولنے والوں کا اضافہ بھی کر لیں تو پھر بھی اس بات کی ضرورت باقی رہتی ہے کہ ہم ماسیکا کی زبان ایکس، کھٹمنڈو وادی، پنجاب اور سندھی تہذیب کی زیریں سطح کی لغت سے فائدہ اُٹھائیں"[1]۔

یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ پنجابی میں 12ویں یا 13ویں صدی سے پہلے کی تحریریں نہیں ہیں۔ زیادہ تر تحریریں پندرہویں صدی کے بعد کی ہیں لیکن اس کے بعد بھی لکھے جانے والے ادب میں قدیم تاریخی روایتوں اور سماجی ساخت کے آثار دیکھے جا سکتے ہیں۔ اگر یورپیوں کی اُنیسویں صدی سے شروع ہونے والی تحقیق میں ڈھائی ہزار سال پرانی حمدوں اور مذہبی تحریروں ہی سے قدیم سماج کے خد و خال پر صاد کرنا تھا تو پھر پنجاب میں پندرہویں صدی اور اُس کے بعد لکھی جانے والی تحریروں کو کیوں دیکھنا ضروری نہیں تھا؟ حقیقت تو یہ ہے کہ اٹھارھویں صدی تک پنجاب کے زیادہ تر حصے میں ویدوں کے زمانے کی طرح گلہ بانی پر انحصار تھا۔ جن علاقوں میں کاشتکاری ہوتی تھی وہ ویسی ہی تھی جیسی پانینی اور موریا راجوں کے زمانے میں ہوتی تھی۔ اس لیے پنجابی تحریریں قدیم سماج کی تاریخ اور

سماجی بنت کو سمجھنے کے لیے بڑا وسیلہ تھیں اور ہیں، لہٰذا ہم اس کتاب میں پنجابی کلاسیک کے جائزے کا اہتمام کریں گے۔

لیکن اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ یہ کتاب پنجابی کلاسیک کو ہی بنیاد بنا کر لکھی گئی ہے۔ اس کے برعکس اس کتاب کو مرتب کرنے کے لیے دنیا کے سارے بڑے تاریخ دانوں کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے اور زیادہ تر حصہ اُن کی تحریروں کو بنیاد بنا کر لکھا گیا ہے۔ پنجابی کلاسیک کو صرف وہاں استعمال کیا گیا ہے جہاں اُس میں قدیم دور کی سوچ کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے کہ پنجاب کے زیادہ حصے میں گلہ بانی کا ہی معاشرہ موجود تھا۔ تو پھر اس کو بغور پرکھ کر کے قدیم پنجاب کی تاریخ مرتب کرنا آسان ہو سکتا تھا۔ صرف یہی نہیں بلکہ پنجابی کلاسیک اور پنجاب کے بارے میں مختلف تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں 19 ویں صدی تک بہت ساری اشیاء کا ماخذ اور وسیلہ جنگل ہی تھے۔ بہت سے لوگ بار کے درخت کریر کے پھل اُبال کر کھاتے تھے اور جنگل میں سے پیلو چُن کر اُن سے دوسری اشیاء خریدتے تھے۔ گویا پنجاب کے بڑے حصے کی معیشت میں ابھی انسان کے سب سے قدیم رہن سہن گرداوری، یعنی جنگل سے خوراک جمع کر کے گزارہ کرنے کے آثار موجود تھے۔ اس طرح کا سماج ازمنہ قدیم کی تاریخ لکھنے کا ایک بڑا وسیلہ تھا لیکن اُس سے فائدہ نہیں اُٹھایا گیا۔ جن لوگوں نے پنجاب کی تاریخ لکھی اُنہوں نے دوسرے علاقوں کی طرح یہاں کے راجوں اور راجدھانیوں کے کے قصوں اور جنگ و جدل پر ہی لکھا ہے یا پھر تاریخ کو مذہبی ادوار کی تمیز یعنی ہندو، بدھ اور مسلمان ادوار کے طور پر لکھا گیا ہے۔ اس طرح کی تاریخی کہانیوں کے بارے میں مضحکہ خیز بات یہ ہے کہ ان میں کوئی منطق نہیں مثال کے طور پر جب سکندر نے پنجاب پر حملہ کیا تو ٹیکسلا سے لے کے راوی تک کئی بادشاہتیں تھیں۔ سکندر کا مقابلہ کرنے والے راجہ پورس کی جہلم اور چناب کے درمیان ایک علاقے پر حکومت تھی۔ اس علاقے میں سیلاب بھی بہت آتے تھے اور کئی حصوں میں رہائش ممکن نہیں تھی ان سارے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ 323 ق م میں پورس کی راجدھانی کی آبادی ہزاروں میں ہوگی۔ پھر جب یہ کہا جائے

کہ سکندر اور پورس کے فوجیوں کو کل ملا کر گنتی ایک لاکھ کے قریب تھی تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک لاکھ فوجیوں کی خوراک کہاں سے آتی تھی۔ اُن زمانوں کے پیداواری نظام سے اتنی تھوڑی آبادی! اتنی وافر پیداوار نہیں مہیا کر سکتی تھی جو ایک لاکھ اشخاص کو شکم سیر کر سکے۔ لہٰذا دیکھا جائے تو یہ ساری کہانی مشتبہ ہے اور کئی سوگنا بڑھا کر بیان کی گئی ہے۔

پنجاب کی ذاتوں، قبیلوں اور گوتوں پر کوئی بہت تحقیق نہیں ہوئی۔ قدیم پنجاب کی تاریخ لکھنے والوں کے لیے چھوٹی ذاتوں اور خانہ بدوش قبیلوں پر بنیادی تحقیق کی ضرورت تھی۔ پنجاب کے جنگلے سماج میں مصلی، خوجے اور میراثی وغیرہ سارے قدیم سماج کے لوگ تھے۔ اسی طریقے سے درجنوں اقسام کے خانہ بدوش تھے۔ ان سب لوگوں کے رنگ اور نقوش ایک جیسے تھے محل نظر بات یہ تھی کہ پنجاب میں اس پوری نسل کے لوگ اتنے پسماندہ کیونکر ہو گئے۔ آریاؤں کی آمد یا حملہ آوری کے نظریے کو مانا جائے یا رد کیا جائے، یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ سیاہ فام اور بھدے نقوش والے لوگ نصف غلامی میں تھے اور صاحب املاک طبقے سفید یا سانولے رنگ اور ان کے نقوش یورپیوں سے مشابہ تھے۔

یہ بات درست ہے کہ بیرونی لوگ پندرھویں صدی تک پنجاب آتے رہے اُن میں ساتویں صدی میں آنے والے عرب تھے۔ پنجاب کے جنگلے سماج میں سید ذات کے جاگیر دار اور زمین دار بڑی تعداد میں ہیں۔ اس سماج میں کئی سبزیوں کے نام عربی سے آئے ہیں۔ جیسے پیاز کے لیے وسل یا لہسن کے لیے تھوم۔ یہ سوال تحقیق طلب تھا کہ عرب حاکم کس وقت اور کس روپ میں آئے اور کیونکر گلہ بانی اور جنگلے سماج کا حصہ بن گئے۔

جنگلے سماج کے کچھ اعلیٰ طبقوں کے لوگ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ مسلمانوں کے زمانے میں راجپوتانہ سے آنے والے راجپوت ہیں۔ اس پہ بھی تحقیق کی ضرورت ہے کہ ان سے پہلے آئے آریائی حکمران طبقے کے لوگ کہاں چلے گئے۔ ہم جانتے ہیں۔ کہ 10ویں صدی تک پنجاب میں ہندو شاہی خاندان حاکم تھا۔ 1841ء کی مردم شماری کے مطابق پنجاب میں ہندوؤں کی تعداد 44 فیصد تھی پھر یہ کیونکر ہوا کہ 1947ء تک پنجاب

کے شہروں میں ہندو غالب ہو چکے تھے۔ پھر دیہاتوں کے ہندو حاکم طبقے کہاں گئے؟ کیا یہ بھاگ کر شہر کو آ گئے یا کوئی اور واقعہ ہوا؟ حاصل کلام یہ کہ اگر اِن باتوں کی چھان بین نہ کی جائے تو قدیم پنجاب کی تاریخ مرتب نہیں کی جاسکتی۔

اس لیے ہم قدیم پنجاب میں آنے والی تبدیلیوں کو دیکھنے کے لیے جدید سماج کے حصوں، اُن کی سماجی بُنت اور پنجابی کلاسیکی تحریروں کو دھیان میں رکھیں گے۔ ہمارے سامنے 1960ء سے پہلے کا پنجاب ہو گا۔ کیونکہ پچھلے 40 سالوں میں جو تبدیلی آئی ہے وہ تقریباً دو ہزار سالوں میں نہیں آئی تھی۔ یہ وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ 1960ء کا گاؤں ہڑپہ کے کئی ہزار سال پرانے شہر سے بھی پسماندہ تر تھا۔ یہاں ہمارا یہ مفروضہ ہے کہ پنجاب کے گاؤں ہڑپہ کے زمانے سے لے کے اب تک کم و بیش ایک ہی طرح بستے آئے ہیں یا اُن کی کوئی ایسی ہی ماہیت رہی ہو گی۔ اس لیے اگر بیسویں صدی کے پنجابی گاؤں کے رہن سہن کا بغور تجزیہ کیا جائے تو وہ کچھ پتا لگ سکتا ہے جو نہ مذہبی کتابوں میں ملے گا اور نہ ہی کسی اور تحقیق کے ذریعے۔ اس بارے میں ہم یہ نکات پیش نظر رکھیں گے۔

1۔ کئی پہلوؤں پر بات کرنے کے لیے ہم جدید ٹوٹے پھوٹے پنجاب کی بجائے ازمنہ قدیم کی بات کریں گے۔ قدیم پنجاب میں ہم ہریانہ سے پشاور تک کا علاقہ سامنے رکھیں گے۔ پنجابی کے کچھ لہجے ان سارے علاقوں میں بولے جاتے ہیں۔ جیسا کہ پشاور میں ہند کو۔

2۔ ہم قدیم پنجاب کو دیکھنے کے لیے سب سے پہلے مغربی، وسطی اور مشرقی پنجاب کی الگ الگ سماجی بنتوں کا معائنہ کریں گے۔ خاص طور پر مغربی پنجاب کی تہذیب کو پرکھنا چاہیے کیونکہ اُس میں انگریزوں کے نہری نظام سے پہلے دور کی سماجی بود و باش بیسویں صدی کے تقریباً وسط تک مل جاتی ہے۔ ہمارے وقتوں تک وسطی پنجاب کے کچھ علاقے اور مغربی پنجاب کا پرانا سماج جس کو جٹکا یا آبادکاروں کی زبان میں جانگلی کہا جاتا ہے اپنی الگ پہچان رکھتا تھا۔

3۔ ہم شمالی اور پہاڑی علاقوں پر نظر ڈالیں گے کہ اُن کے ہر دور میں زیادہ تر افواج ایسے ہی علاقوں سے بھرتی ہوتی رہی ہیں۔ ان علاقوں میں باہر سے آنے والے ایرانی، یونانی، ساکا اور ہُن زیادہ آباد ہوئے اس لیے اس علاقے کی بُنت کا اپنا ڈھنگ ہو سکتا ہے۔

4۔ اس کتاب میں ہم نے جن حوالوں کو استعمال کیا ہے ان میں سے زیادہ تر اہل ہڑپہ کی پُرانی زبان کو دراوڑی زبان سے منسلک کرتے ہیں۔ اس پر کامل یقین نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ نظریہ بھی قابل اعتنا ہے کہ پنجاب کے لوگوں کی قدیم زبان دراوڑی کے ساتھ نہیں بلکہ پیرامُنڈا یا دیگر جنوبی ایشیائی زبانوں کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے۔ اس نظریہ کے مطابق رگ وید کے پہلے دور میں دراوڑی الفاظ نہیں ملتے جو بعد کے دور میں ملتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی گئی کہ جو دراوڑ مشرقی ایران سے سندھ کے راستے آریاؤں کے بعد پنجاب آئے اُن کے آنے سے پہلے پنجاب کی زبان مختلف تھی۔ ہم نے اس کتاب میں اگر کسی حوالے سے یہاں کی زبان یا لوگوں کو دراوڑی کہا ہے تو اُس کو تبدیل نہیں کیا۔ اس لیے پڑھتے وقت یہ دھیان رہے کہ ضروری نہیں کہ پنجاب کی پرانی زبان دراوڑی تھی۔

5۔ ہم اس کتاب میں راجوں اور راٹھوں کی کوئی لمبی چوڑی فہرست نہیں دیں گے۔ کیونکہ یہ کام دوسروں نے شاید بہتر طور پر کیا ہے۔ مزید برآں اگر پیداواری نظام کی بجائے صرف حاکموں کے نام ہی بدلیں تو فرق صرف اتنا ہی رہ جاتا ہے کہ کون کم یا زیادہ ظالم تھا۔ اس لیے ہم صرف اُن کرداروں کو سامنے لائیں گے جنھوں نے کوئی قابل ذکر کام کیا۔

6۔ بڑے بڑے نامور تاریخ دان بھی ازمنہ قدیم کا قصہ لکھتے وقت معاشی اور غالب سماجی پہلوؤں کا خیال نہیں کرتے اس وجہ سے ہمیں اُن کا بیان لاف زنی لگتا

ہے۔اس کی مثال سکندر اور پورس کی فوجوں کی تعداد ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تاریخ دانوں نے علاقوں کی ارضی ماہیت کا بھی خیال نہیں کیا اور باہم متناقض باتیں لکھی ہیں۔ مثال کے طور پر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے پنجاب اور سندھ میں زراعت اس لیے شروع ہو سکتی تھی کہ وہاں پر اتنے گھنے جنگل نہیں تھے۔اگر یہ سچ ہے تو پھر یہاں پر ہاتھی کیونکر پل سکتے تھے؟ شیر کا ہونا بھی شک و شبہ والی بات ہے۔ یہاں کی چھوٹی جھاڑیوں میں ہرن پل سکتے تھے جن کا پنجابی تحریروں میں جگہ جگہ ذکر ہے۔ سماجی سوچ کی طرف بھی زیادہ دھیان نہیں دیا گیا یا بہت سی غلط باتیں بڑھا چڑھا کر بیان کی گئی ہیں۔ آریاؤں سے لے کے انگریزوں تک ہر کسی نے مذہب کی جگہ اپنے معاشی اور سیاسی مفاد کو مقدم رکھا۔ بابر بانی میں بابا گرونانک نے درست فرمایا ہے کہ بابر نے ہندو اور مسلمان میں تمیز کیے بغیر سب کو ذبح کیا سب کے عبادت خانے مسمار کیے۔ سب کی عورتوں پر ایک جیسا ظلم ڈھایا۔ اس لیے مذہبی تمیز کی بنیاد پر لکھی گئی تاریخوں میں دم خم نہیں۔

مثال کے طور پہ محمد بن قاسم کے سندھ کے حملے کو مسلمانوں کی مذہبی جنگ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ حقیقت یوں ہے کہ یہ بڑھتے ہوئے عرب استعمار اور معاشی مفاد کا ایک مظہر تھا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ محمد بن قاسم کی فاتح فوج میں سندھ کے ہندو اور بُدھ قبیلے بھی شامل تھے۔ دوم یہ کہ محمد بن قاسم نے جب سندھ فتح کر لیا تو اُس کی حکومت میں سب ہندو تھے۔ اُس کا سب سے زیادہ زور آور ماتحت اور تمام اِمور کا مکلّف کاسکا نامی ایک ہندو تھا۔ سوم، محمد بن قاسم نے ملتان کا بُت اس لئے نہیں توڑا کہ اُس پر چڑھاوے چڑھائے جاتے تھے بلکہ اس لیے وہاں کی حکومت کے خرچ کا ایک تہائی حصہ وہاں سے آتا تھا۔ لیکن انگریزوں نے ہندوؤں کو اپنے ساتھ ملانے کے لیے اس کو مذہبی لڑائی کے طور

پر پیش کیا۔ ہندو قوم پرستوں اور مسلمان جہادیوں کے لیے بھی محمد بن قاسم کی فتح کو مذہبی رنگ دینا زیادہ سود مند تھا۔ اسی طرح محمود غزنوی کا حملہ ہے۔ اُس کی حقیقت یہ ہے کہ کابل کی ہندو شاہی نے پہلے محمود کے والد سبکتگین کے دور میں غزنی پر حملہ کیا تھا اور اُس کے ہاتھوں بہت سا علاقہ کھو دیا تھا۔ پھر محمود نے حملے کیے لہٰذا یہ ملک گیری کی جنگ تھی۔ اگر محمود کمزور ہوتا تو اُسے ہندو شاہی زیر کر لیتی اس لیے یہ ذاتی بقا کی جنگ تھی۔ بعد ازاں فتح کے بعد جے پال کے بیٹے آنند پال اور اُس کے پوتے ترلوچن پال نے پنجاب میں اپنا راج جاری رکھا۔ محمود کو پہلے ایک دو حملوں میں اندازہ ہو گیا تھا کہ سب سے زیادہ مال مندروں میں ہوتا ہے اس لیے وہ مندروں کا مال لوٹنے کے لیے دور دراز تک حملے کرتا تھا۔ وہ لوٹ مار کے بعد واپس غزنی چلا جاتا تھا۔ اور پنجاب کے مفتوحہ علاقوں کے علاوہ کوئی حکومت قائم کرنے کے لیے یا لوگوں کو مسلمان بنانے کا جتن نہیں کرتا تھا۔ محمود کے بیٹے مسعود نے تخت سنبھال کر لاہور میں احمد نیالتی گن کو گورنر بنایا۔ پھر کسی بد دیانتی کی وجہ سے گورنر احمد کو سزا دینے کے لیے محمود نے اپنے ایک ہندو جنرل تِلک کو لاہور بھیجا۔ تاریخ کے مطابق جب تِلک لاہور پہنچا تو اُس نے احمد کے بہت سارے مسلمان دوست قیدی بنا لیے اور اُن کے داہنے ہاتھ کاٹ دیئے۔ ایسی سزا اور طاقت کا مظاہرہ دیکھ کر احمد کے رفقا اس قدر ڈر گئے کہ انہوں نے معافی مانگ لی اور احمد کا ساتھ چھوڑ دیا۔ تلک نے فوج لے کے احمد کا تعاقب کیا۔ وہ مارا گیا اور اُس کا سر اُتار کر غزنی بھیج دیا گیا۔ تلک کی فوج میں زیادہ تر ہندو تھے [2]۔

یہ پوری کہانی ملاحظہ کریں تو اندازہ ہوتا ہے کہ ہر سلطنت میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے حکمران طبقے متحد تھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو مسلمانوں کی بالادستی کے دور میں ہندو حکمران طبقے دھڑا دھڑ مسلمان ہو جاتے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ لاہور سمیت پنجاب کے شہروں میں درمیانے اور بالائی طبقے کے مذہب میں

کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ ہندو تعداد میں زیادہ نہ ہونے کے باوجود (کھتری، 32،970 اور برہمن 20،813) سارے معاشی، سماجی اور انتظامی شعبوں میں مکمل طور پر غالب تھے۔

انگریزوں کی 1881ء کی مردم شماری کے مطابق جٹوں میں 50 فیصد سے زیادہ تو مسلمان ہوئے ہی نہیں۔ اس مردم شماری کے مطابق لاہور ضلع میں کوئی چالیس فیصد کمی یا دستکار تھے۔ جن میں سے سب سے زیادہ 99025 چوہڑے تھے۔ جولاہے 35742، کمہار 31524، ترکھان 31009، ماچھی 27747، تیلی 23066، جھیور 20941، موچی 18527، دھوبی 15596، لوہار 13767، میراثی 11742 اور 8317 سُنار تھے۔ ارائیں 10 فیصد تھے جن میں سے زیادہ تر کم درجے کے کام کرتے تھے تھے جیسے سبزی بیچنا[3]۔ اگر دوسری ذاتوں کے کمزور لوگوں کو گن لیا جائے اور مذہب سے صرف نظر کیا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ زیادہ تر آبادی بہت غریب تھی اور اس کا بڑا حصہ مسلمان تھا۔ یہ بھی بڑی عجیب بات ہے کہ 1881ء سے 1941ء کے درمیان انگریزوں کے دور میں سب سے زیادہ مذہب کی تبدیلی ہوئی جس میں بہت سے لوگ مسلمان یا سکھ ہو گئے۔ ہندوؤں کی گنتی 60 سالوں میں 44 فیصد سے کم ہو کر 29 فیصد رہ گئی۔ یہ اعداد و شمار اس لیے دیئے جا رہے ہیں کہ سارے مسلمان دور میں مذہب کی تبدیلی کی سالانہ شرح بہت کم تھی سات سو سالوں میں 48 فیصد مسلمان ہوئے اور جو ہوئے بھی وہ پست ذات یا نچلے طبقے کے کاشتکار تھے۔ سارے کلیدی شعبے ہمیشہ ہندوؤں کے ہاتھ میں رہے۔ مسلمان حاکم اُن کے ذریعے حکومت کرتے تھے اور عام مسلمانوں کے ساتھ وہی سلوک کرتے تھے جو ہندو برہمن یا کھشتری شودروں کے ساتھ کرتے تھے۔ اسی تناظر میں سے بلھے شاہ نے فرمایا تھا:

کتے رام داس کتے فتح محمد ایہو قدیمی شور
نپٹ گیا دوہاں دا جھگڑا نکل پیا کوئی ہور

7۔ کتاب کے آخر میں ہم نے قبل مسیح اور جدید پنجابی کے الفاظ اور اُس کے استعمال کے طریقے کے بارے میں ایک چھوٹی سی فہرست دی ہے۔ اس کے لیے ایک بڑا انسائیکلوپیڈیا مرتب کرنے کی ضرورت ہے یہ کام کوئی بڑا ادارہ ہی کر سکتا ہے۔ ہم نے صرف مثالوں کے ذریعے اس طرف توجہ دلانے کی کوشش کی ہے۔

8۔ اس کتاب میں حوالے اور ثبوت دینے کے بارے میں اس بات کا خیال رکھا گیا ہے کہ اگر کوئی کتاب انگریزی کے ساتھ ساتھ اُردو اور پنجابی میں بھی دستیاب ہو تو اُس کو ترجیح دی جائے تاکہ انگریزی نہ پڑھنے والے قارئین بنیادی ماخذ کا سہولت سے معائنہ کر سکیں۔

9۔ اس کتاب میں ' ہڑپائی ' کا لفظ اُس سارے معاشرے کے لیے استعمال کیا گیا ہے جس کو وادی سندھ کا معاشرہ کہا جاتا ہے۔ وادی سندھ کی تہذیب کا نام اُس وقت استعمال کیا جاتا تھا جب صرف ہڑپہ اور موہنجوداڑو کی کھدائی ہوئی تھی۔ اب ہڑپہ اور موہنجوداڑو کے علاوہ ہریانہ، اُتر پردیش، راجستھان اور گجرات کے بھی کئی شہروں کی کھدائی ہوئی ہے اس لیے اُس کو محض وادی سندھ کی تہذیب نہیں کہا جا سکتا۔ اب اس کو ہڑپہ کی تہذیب اس لیے کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے وہاں کھدائی ہوئی تھی۔ ہم صرف اس لیے اس کو ہڑپہ کی تہذیب اور وہاں کے لوگوں کو ہڑپائی کہہ رہے ہیں۔ یہاں ہڑپائی کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہم ساہیوال کے قریبی ہڑپہ شہر کے لوگوں کے بارے میں بات کر رہے ہیں۔

اِولاً اگر ہم گیارہویں سے اٹھارہویں صدی کے درمیان کی تحریروں کو دیکھیں تو ہمیں کہیں کہیں قدیم پنجاب کے سراغ ملتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ ازمنہ قدیم کا پنجاب قبائلی تھا، اُس کا ابتدائی نظام اشتراکی تھا اور فیصلے جمہوری طریقے سے ہوتے تھے۔ خاندانی بادشاہتیں ابھی شروع نہیں ہوئی تھیں۔ لیکن اگر بنظر غائر دیکھیں تو اس نام نہاد جمہوری معاشرے میں ہڑپہ کے پُرانے باشندوں کو شامل نہیں کیا جاتا تھا کیونکہ وہ غلام بن

چکے تھے۔ اس لیے ہم طبقات کے ساتھ ساتھ رنگت کی بنیاد پر ہوئی تقسیم یعنی آریا اور مقامی لوگوں کے فرق کو ہر منزل پر اولیت دیں گے۔

حوالہ جات:

1.Witzel, Michael. Aryan and non-Aryan Names in Vedic India, Data for Linguistic situation, c, 1900-500 BC p. 57

2. H. M. Elliot and John Dowson, The History of India as Told by Its Own Historians (London, 1867-1877), II, 132.

3. Imperial Gazetteer of India, Hunter, W. W. Vol 8 p. 40

قدیم پنجاب کی تاریخ

قدیم و جدید تحقیق سے یہ ثابت شدہ ہے کہ ہندوستان میں تہذیب کی بنیاد پنجاب، سندھ اوراس کے گردونواح میں رکھی گئی تھی۔ کوئی بھی اس بات پر معترض نہیں کہ ہندوستان میں لکھی گئی اولین کتاب، رگ وید (1700-110 BC) پنجاب میں ہی لکھی گئی[1]۔ تاریخِ پنجاب لکھنے کے لیے اک اور قدیم تصنیف 'مہا بھارت' (چھٹی صدی قبل مسیح) سے بھی استفادہ کیا جاتا ہے[2]۔ اس بات پر بھی اتفاق تھا کہ 3000-4000 سال قبل مسیح ہڑپہ کی تہذیب مروجہ تھی جو کسی وجہ سے بتدریج ختم ہو گئی اوراس کی جگہ وسط ایشیاء سے آنے والے آریاؤں نے لے لی۔ کھدائی کے دوران ہڑپہ کی تہذیب کے دو بڑے شہروں، ہڑپہ اور موہنجودڑو، کے رہن سہن کے متعلق کافی معلومات ملتی ہیں مگر ان کی تحریریں نہیں پڑھی جا سکیں۔ اس لیے تمام محققین آریاؤں کی عبادات کی کتاب رگ وید اور دیگر مذہبی کتب سے ہی بنیادی شہادتیں لیتے ہیں۔

آگے بڑھنے سے قبل ہم تاریخ کے بنیادی اور مرکزی اصول پر بات کر لیتے ہیں۔ تاریخِ انسانی بیان کرتی ہے کہ سب سے پہلے وہ پیٹ بھرنے کے لیے جنگلوں سے خوراک جمع کرتا تھااور سارا گروپ اسے آپس میں تقسیم کر کے کھالیتا تھا۔ اس وقت کسی کی کوئی جائیداد نہیں تھی، طبقات بھی نہیں تھے، خاندان اور شادی کا بھی کوئی تصور نہ تھا۔ کئی صدیوں بعد انسان نے پتھر کے اوزار اور ہتھیار بنالیے اور اس کا کھانا پینا جنگلی جانوروں کے شکار سے منسلک ہو گیا۔ اس مقام پر مرد کی حیثیت عورت پر کچھ حاوی ہو گئی مگر جب

عورت نے زراعت کا ہُنر سیکھ لیا تو اس کا مقام بھی مرد سے بلند ہو گیا۔ مگر اس منزل پر طبقاتی تقسیم نہیں تھی اور انسان کے اس منزل پر وجود کو 'ست یُگ' (سچا زمانہ) کہہ کر اس کی عظمت بیان کی جاتی ہے: اس کے بعد کے زمانوں کو 'ترت یُگ'، 'دواپر یُگ' اور کل یُگ (خراب دورِ حاضر) کہا جاتا ہے۔

اگرچہ برہمنوں اور دورِ حاضر کے دیگر مصنفین نے اس زمانے کو بہت سچا، کھرا اور معصوم کہا ہے جس میں طبقات کا کوئی وجود نہیں تھا، مگر یہ بات بھی یاد رہے کہ اس وقت انسان اپنی بقاء کے لیے بہت مشکل حالات میں قدرت کے ساتھ نبرد آزما تھا۔ انسان وحشی جانوروں اور بیماریوں کے سبب جلد مر جاتا تھا اور اس کی اوسط عمر تیس برس تھی۔ اس لیے زمانۂ قدیم کے گُن گانے سے قبل ہمیں اس دور کی مہلک مشکلات کو بھی ذہن نشین رکھنا چاہیے۔ اسی وجہ سے جب زراعت نے ترقی کی، کھانے کے لیے وافر اناج پیدا ہونا شروع ہوا، طبقات معرضِ وجود میں آئے اور شہر بھی آباد ہونا شروع ہوئے۔ یہ ہے عام تاریخ؛ مگر کہا جاتا ہے کہ ہڑپہ کے باسیوں اور آریاؤں کے ترقی کرنے کے انداز کچھ پہلوؤں سے الگ الگ تھے۔

کچھ نام نہاد دانشور یہ دعویٰ بھی کرتے ہیں کہ زراعت میں وافر پیداوار کے بغیر بھی شہر بس سکتے ہیں، مگر کیسے؟

کیا شہروں میں بسنے والے گھروں میں اجناس پیدا کرتے تھے یا مویشی پالنے والوں نے شہر آباد کر لیے تھے؟ ہمیں یہ بھی فراموش نہیں کرنا چاہیئے کہ شہروں کی ساخت اور انتظام کے لیے بہت جدید سوچ کی ضرورت ہوتی ہے جو ہزاروں برس کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ ایسی سوچ 1960 تک بھی پنجاب یا برصغیر کے بقیہ زرعی دیہاتوں میں نہیں آئی تھی اور ایسا لگتا ہے کہ کئی پہلوؤں سے بیسویں صدی کا دیہاتی پنجاب ہڑپہ کے شہروں سے کہیں پسماندہ تھا۔

اس پہلو سے دیکھا جائے تو پنجاب کی تاریخ کے متعلق معلومات اور تجزیئے نے تین بڑی منازل طے کی ہیں۔ پہلا دور تو ہڑپہ کی کھدائی سے پہلے کا ہے جس میں یہاں کی

تاریخ کا سارا اندازہ رگ وید اور دیگر مذہبی کتب سے لگایا گیا۔ "اس دور میں سب کچھ اندازہ ہی تھا جو سنسکرت کی پرانی کتب، شلوکوں اور کہانیوں پر مبنی تھا۔ یہ سب کچھ مذہبی تحاریر اور 'خرافات' سے تخلیق کیا گیا تھا" [3]۔ دوسرے دور کی ابتداء ہڑپہ کی کھدائی سے ہوئی جس میں مذہبی تفاسیر جمود کا شکار ہو گئیں اور سات ہزار قبل کے جدید سماج کو سامنے رکھتے ہوئے اس علاقے کی تاریخ کی از سر نو تصنیف شروع ہوئی۔ نئی تاریخ کی تصنیف میں بنیادی مسئلہ یہ تھا، آیا کہ آریا غیر مقامی تھے یا مقامی۔ گزشتہ دو عشروں میں کئی تحقیقات میں یہ ثابت کیا گیا کہ آریاؤں کے باہر سے آنے کی کہانی غلط ہے یا اس میں بڑے نقائص ہیں۔ تاریخِ پنجاب کے تجزیئے کا تیسرا دور گزشتہ دس برسوں میں جینیاتی سائنس (Genetics) کے ذریعے ہوا جس میں مسلمہ طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ تقریباً 1500 یا 1300 سال قبل مسیح میں وسط ایشیاء سے اک بہت بڑا گروہ پنجاب میں آیا اور یہاں کی آبادی میں جوہری تبدیلیوں کے ساتھ نیا تہذیبی ارتقاء ہوا۔ جینیاتی سائنس نے بہت سی بحثوں میں دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی کر کے ٹھوس فیصلے دیئے ہیں جن کا ہم اس باب میں خلاصہ پیش کریں گے۔

جہاں تک پنجاب کے نام کا تعلق ہے تو رگ وید میں اسے سپت سندھو (سات دریاؤں والا) کہا گیا ہے اور یہ سات دریا سندھ، وٹاستا (جہلم)، اسکنی (چناب)، پرسنی یا ایراوتے (راوی)، وپاشا (بیاس)، سوتردی (ستلج) اور سرسوتی ہیں۔ مہابھارت میں پنجاب کو ارتا اور اس کے باشندوں کو بالھیکا کہا گیا ہے۔ سنسکرت صرف و نحو کے عظیم دانشور پانینی (چوتھی صدی قبل مسیح) نے اسے واہیکا کہا ہے۔ پنجاب کا ایک اور نام مدرا یا مدرا دیس بھی تھا اور یونانیوں نے اسے پنٹا پوٹامیہ (پانچ دریا) کہا ہے۔ محمد آصف خان صاحب کی پنجاب کے مختلف ناموں اور اس لفظ کے پہلی بار استعمال کے متعلق کی گئی تحقیق پڑھنے لائق ہے [4]۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابنِ بطوطہ چودھویں صدی میں یہاں آیا تھا اور اس نے پہلی بار 'پنجاب' کا لفظ استعمال کیا تھا [5]۔ ہڑپہ تہذیب کی تحاریر پڑھی نہیں گئیں مگر اس وقت کی دوسری بڑی تہذیب، میسوپوٹیمیا، کی تحاریر میں یہاں کے باشندوں کو مولوہا کہا

"موہنجوداڑو اور ہڑپہ دونوں مقامات سے ایک بات بلا حیل و حجت، بالکل صریح انداز میں سامنے آتی ہے۔ ان دونوں مقامات پر تہذیب نوزائیدہ نہیں تھی بلکہ یہ کافی استعمال شدہ تھی۔ صدیوں پرانی تھی اور انسان کی قوتوں کا مظہر تھی۔۔۔اسے ایسے ہی تسلیم کیا جانا چاہیئے جیسے ایرانی، میسوپوٹیمیا اور مصر کو۔۔۔"[9]

پہلے ہڑپہ تہذیب کے دو بڑے شہر، ہڑپہ اور موہنجوداڑو ہی دریافت ہوئے تھے اور اس بات پر حیرت کا اظہار کیا جا رہا تھا کہ یہ تہذیب اتنی چھوٹی جگہ تک کیوں محدود رہی مگر پھر گجرات، راجستھان اور ہریانہ میں درجنوں شہری بستیاں مل گئیں جن سے اس تہذیب کی وسعت کا اندازہ لگا۔ یہی نہیں بلکہ یہ بھی معلوم ہوا کہ ہڑپہ سے قبل بھی شہری تہذیبیں وجود میں آ چکی تھیں۔ سنہ 1974 میں ایک فرانسیسی تحقیقاتی ٹیم نے بلوچستان میں مہر گڑھ (بلوچستان میں دریائے بولان پر) کے مقام پر کھدائی کر کے یہ ثابت کر دیا کہ یہ مقام 7000 سال قبل مسیح ایک شہر کی صورت میں بسا ہوا تھا اور وہاں کھیتی باڑی بھی ہوتی تھی اور جانوروں کو بھی مویشی بنا لیا گیا تھا، وہاں کپاس[10] اور دیگر دھاتیں بھی استعمال کی جاتی تھیں[11]۔ یہ پورے ایشیاء میں پہلا زرعی مقام تھا[12] یہی آبادی ختم ہو کر بعد میں ہڑپہ کی ترقی یافتہ تہذیب میں تبدیل ہوئی۔ اس تمام تر بحث سے یہ بات ثابت ہوتی نظر آتی ہے کہ رگ وید کی تصنیف سے قبل زراعت کافی ترقی کر چکی تھی۔ ہڑپہ کی آبادی میں جو اور گندم کے ساتھ ساتھ کپاس کی کاشت کے متعلق بھی کوئی ابہام باقی نہیں رہا۔

ہڑپہ تہذیب کے علم کے بعد بھی کچھ دانشور آریاؤں کی آمد کو من گھڑت کہانی کہتے تھے اور یہ نظریہ پیش کرتے تھے کہ ویدوں میں بیان کردہ جنگیں باہر سے آنے والوں اور مقامی لوگوں کے درمیان نہیں بلکہ یہاں بسنے والوں کی اندرونی لڑائیاں تھیں۔ بیسویں صدی میں بھی پنجاب کے ہندو دانشوروں اور سیاسی قائدین کا نظریہ یہ تھا کہ آریاؤں کا اصل وطن پنجاب ہی تھا اور وہ یہاں سے نکل کر گنگا جمنا وادی میں ہی نہیں بلکہ ان کے تاجر

طبقے "پنی" نے مصر اور دیگر مقامات میں بھی نئی تہذیبیں آباد کیں۔ ایسے تمام تر خیالات ہمیں بھائی پرمانند جی کی کتاب 'تاریخ پنجاب' میں پیش کردہ ملتے ہیں۔ مثلاً وہ کہتے ہیں:

"پنجاب ہی آریا تہذیب کا اولین اور قدیم گھر تھا۔ بعد ازاں ہم دیکھتے ہیں کہ یہ تہذیب پنجاب سے چل کر گنگا وادی میں قائم ہو گئی اور وہاں اس نے ایسی وسعت پائی کہ اس کا وطن وہی گردانا جانے لگا۔" [13]

پنی لوگ سپت سندھو سے الگ ہو گئے اور مالابار کے کناروں پر آباد ہو گئے۔ وہاں انہوں نے مقامی باشندوں، چولیہ اور پانڈیہ، پر گہرے نقوش چھوڑے اور انہیں دھاتوں کا استعمال اور جہاز بنانا سکھایا۔ چولیہ اور پانڈیہ نے مل کر ایک نئی تہذیب کی بنیاد رکھی۔ بعد ازاں یہ دونوں نسلیں میسوپوٹیمیا اور مصر میں آباد ہو گئیں۔ چولیہ سے چیلڈین اور پانڈیہ سے مصر کی تہذیب بنی۔ بعد میں انہوں نے ہی سیمیٹک (یہودی) اور یورپی اقوام کی تہذیبیں بنانے میں کردار ادا کیا۔[14] یہ کتاب پنجاب کے ممتاز رہنماء لالہ لاجپت رائے کی جانب سے بطورِ خاص شائع کی گئی تھی۔ کافی یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ یہ وہی لالہ لاجپت رائے ہیں جنہوں نے ٹی بی سے وفات پا جانے والی اپنی والدہ کے نام پر لاہور میں گلاب دیوی ہسپتال تعمیر کیا تھا اور سب سے پہلے پنجاب کو مذہبی بنیاد پر ہندو اور مسلم ریاستوں میں تقسیم کرنے کی تجویز دی تھی۔ جو پاکستان سنہ 1947 میں قائم ہوا وہ مہا سبھائی لالہ لاجپت رائے کی 1924 کی تجویز کے عین مطابق تھا[15]۔

پنجاب کے مہا سبھائیوں کا آریاؤں کے متعلق جو نظریہ تھا وہی زیادہ تر دائیں (مذہبی پہلو سے) اور بائیں (سماج دشمنی کی وجہ سے) بازو کے ہندو دانشوروں نے مشہور کرنا شروع کر دیا۔ اس نظریئے کو سائنسی سطح پر بھی ثابت کرنے کی کوششیں کی گئیں اور دلیل دی گئی کہ برصغیر کی 70 فیصد خواتین کے جین ایک ہی ہیں اور اس لیے آریاؤں کے باہر سے آنے کی کہانی درست نہیں ہے۔ آریاؤں کے باہر سے آنے کی کہانی کو غلط ثابت کرنا پہلے ہندو قوم پرستوں کا سیاسی ایجنڈہ تھا اور بعد میں یہ کام ہندوتوا کے مبلغین نے

اپنے ذمے لے لیا۔ قوم پرستوں کا مقصد ہر قیمت پر ہندوستان کو ایک قوم ثابت کرنا تھا اور ہندتوا والوں کا نشانہ سب کو ایک ثابت کر کے صرف مسلمانوں کو 'دشمن' اور 'غیر' ثابت کرنا تھا۔ ماسوائے چند ایک کے بائیں بازو کے دانشور بھی آریاؤں کے باہر سے آنے کو استعمار پسندوں (colonialists) کا ہندوستانیوں میں تفریق پیدا کرنے کے لیے بنایا گیا سازشی نظریہ بتاتے تھے۔ ان سب کا مشترکہ مقصد ہندوستان میں آباد مختلف قوموں کے جداگانہ تشخص کو ختم کرنا تھا۔

کئی صدیوں تک پنجاب کی اپنی الگ شناخت، تاریخ اور سماجی رویہ تھا: جعلی یگانگت بنانے والے اسے ہندوستان کے کھاتے میں ڈال چکے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ پنجاب کی تاریخ پر کوئی بڑی تحقیق نہیں ہوئی۔ اس کا نقصان یہ ہوا کہ پورے برصغیر کے پہلے ادوار کے متعلق مغالطے رہے کیونکہ موریہ سلطنت کے زمانے تک تو پنجاب ہی سیاسی اور سماجی تبدیلیوں کا مرکز بنتا تھا۔ یگانگت کے مستریوں کا اگلا ہدف جنوبی ہندوستان کے لوگوں کی الگ شناخت ختم کر کے یہ ثابت کرنا تھا کہ پورے ہندوستان کے لوگوں کا ماخذ ایک ہی ہے۔ باعثِ حیرت بات یہ ہے کہ ساری بات کو چھپانے والے صرف سیاستدان اور مذہبی لوگ ہی نہیں تھے، بہت سے سائنسی ماہرین بھی اس گروہ کا حصہ بن گئے تھے۔ انٹرنیٹ پر تلاش کی جائے تو آپ کو درجنوں تحقیقات مل جائیں گی جن میں ثابت کیا گیا ہے کہ باہر سے آنے والوں کی کہانی ایک جھوٹ ہے اور سبھی یہیں کے پیدائشی تھے۔ مگر اب جینیاتی (Genetics) معلومات نے ان کی جعلی سائنسی تحقیق کو غلط ثابت کر دیا ہے۔

جینیاتی سائنس کی جدید تحقیقات کو سامنے رکھتے ہوئے ٹونی جوزف نے سنہ 2018 میں اپنی کتاب "اولین ہندوستانی" (Early Indians) شائع کی جس میں انہوں نے کئی درجن جینیاتی تحقیقات کو سامنے رکھتے ہوئے نتائج اخذ کیے[16]۔ ہم نے خود بھی ان کے فراہم کردہ دیگر بنیادی ذرائع کی چھان بین کی ہے جس میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ قدیم تاریخ کے مختلف پہلوؤں کا علم رکھنے والوں میں کچھ باتوں پر اب کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ان مسلمہ نتائج کا خلاصہ یہ ہے:

ہڑپہ تہذیب کے متعلق نتیجہ بذریعہ جینیاتی سائنس

1۔ نئی جینیاتی (Genetics) تحقیق کے مطابق 17 فیصد مردوں کے جین ہندوستانیوں سے مختلف ہیں اور یورپیوں سے مشابہہ ہیں[17]۔ اس سے یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ وسط ایشیاء سے مردوں کا ایک گروہ یورپ کی طرف چلا گیا اور دوسرا پنجاب کی طرف آگیا۔ ہمارے اپنے زمانے تک دیارِ غیر میں جاکر ذرائع معاش تلاش کرنے والے جوان مرد ہوتے ہیں یا پھر وہ فوجی جو حملہ آور بادشاہوں کے ساتھ آتے ہیں۔ سنہ 2017 میں ایک تحقیق (Genetic influx from Central Asia in the Bronze Age was strongly male led) شائع ہوئی جس میں بتایا گیا کہ مردوں کا جگہ بدلنا ہی مردانہ برتری کے نظام، شوہر کے گھر رہنے کے رویئے اور والد کی طرف سے وراثت چلنے کے انداز کی وجہ سے انڈویورپین کے مویشی پالنے والے سماجی ڈھانچے کے ساتھ پوری طرح منسلک ہوتا ہے[18]۔

پنجاب کی تاریخ میں بھی یہی ہوا کہ پہلے آریاؤں کی شکل میں اور پھر ایرانیوں، یونانیوں، کشنوں اور ہُنوں حملہ آوروں کے ساتھ غیر شادی شدہ مرد آئے جن میں سے اکثریت نے یہاں کی خواتین کے ساتھ زبردستی یا کسی اور طریقے سے شادیاں کرلیں۔ دورِ حاضر میں تو مرد اپنے خاندان ساتھ لے آتے ہیں مگر آریاؤں کے آنے کے وقت یہ اک انھونی بات رہی ہو گی۔ مردوں کی مویشی پالنے والی جماعتیں تو خود صدیوں میں یہاں آئی ہوں گی اور بہت کم امکان ہے کہ ان کے ساتھ خواتین بھی ہوں۔

2۔ جینیاتی سائنس کے ذریعے دنیا کے الگ الگ مردوں کے گروہوں کے جین (genes) کا ایک دوسرے کے ساتھ موازنہ کیا جاتا ہے۔ اس سائنسی تحقیق

سے ثابت ہوا ہے کہ دنیا کے سارے انسان افریقہ سے نکل کر ہر طرف بکھرے ہیں۔

3۔ تقریباً 70،000 سال قبل مسیح سے انسان افریقہ سے نکل کر بلوچستان اور پنجاب کی طرف آنا شروع ہوئے اور پانچ ہزار برسوں میں 65،000 سال قبل مسیح مہر گڑھ (موجودہ بلوچستان) کے علاقوں تک پہنچ گئے[19][20]۔

4۔ جینیاتی سائنس کے ذریعے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ہندوستانی خواتین کے 70 سے 90 فیصد جین 65،000 سال قبل مسیح میں افریقہ سے آئے انسانوں سے مشابہ ہیں جس کا مطلب ہے کہ ان تمام برسوں میں زیادہ سے زیادہ 10 سے 30 فیصد خواتین باہر سے آکر شامل ہوئیں۔ اس کے برعکس 10 تا 40 فیصد مردوں کے جین 65،000 سال قبل آنے والے انسانوں سے مشابہ ہیں یعنی کم از کم 60 فیصد مرد بعد میں آئے۔ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ Y Chromosome مردوں کا جین ہے جو باپ سے بیٹے میں منتقل ہوتا ہے اور mtDNA وہ جین ہے جو ماں سے بیٹی میں منتقل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خواتین کی اکثریت 65،000 برسوں سے مقامی ہی ہیں مگر ان صدیوں میں زیادہ مرد باہر سے آئے ہیں۔ (ملاحظہ فرمائیں ضمیمہ 1)۔

5۔ تقریباً 7،000 سے 8،000 سال قبل مسیح میں ایران کے علاقے زاگروس (Zagros) سے زراعت سے آشنا قبائل مہر گڑھ پہنچے اور انہوں نے مقامی باشندوں کی شمولیت سے پہلا زرعی سماج قائم کیا اور شہر بسائے۔ یہ ذہن نشین رہے کہ زاگروس سے آنے والوں کے جین 65،000 سال قبل افریقہ سے آنے والوں سے مطابقت نہیں رکھتے۔ مہر گڑھ کے باسیوں نے کچی اینٹوں سے جو گھر تعمیر کرنا شروع کیے تھے وہ ہڑپہ میں 4،500 سو برسوں یا 150 پشتوں میں پہنچے۔

6- مردوں میں اشتراک کی شناخت وائی کروموسوم (Y Chromosome) سے ہوتی ہے۔ اس کے سب سے بڑے ماہر ڈاکٹر پیٹر اے انڈرہل اور ساتھیوں نے سنہ 2014 میں ایک تحقیق شائع کی جس میں وائی کروموسوم کے جزو R1a کے ذریعے ثابت ہوا کہ اونچی ذاتوں میں یہ جین یورپین باشندوں سے زیادہ مشترک جبکہ نچلی ذاتوں اور خانہ بدوشوں میں بہت کم مشترک ہے۔ یورپی باشندوں کے ساتھ مشترک یہ جین ہندو برہمنوں میں دوسروں کی نسبت دو گنا زیادہ ہے۔[21]

کھدائی کے ذریعے ملنے والی ہڑپہ تہذیب کی شہادتیں:

گزرے وقتوں میں ہڑپہ، موہنجودڑو اور دیگر مقامات کی کھدائیوں سے جو باتیں آشکار ہوئیں وہ کچھ اس طرح سے ہیں:

1- پہلی بات تو یہ ہے کہ اب شمالی ہندوستان، پنجاب، سندھ، گجرات، راجستھان اور ہریانہ میں درجنوں مقامات کی کھدائی سے ہڑپہ تہذیب کے شہروں کے آثار ملے ہیں۔ اب ہم اسے ہڑپہ تہذیب صرف اس لیے کہتے ہیں کیونکہ سب سے پہلے کھدائی وہاں ہوئی تھی۔ ابھی تک ملنے والے قدیم شہروں میں سے ہڑپہ اور موہنجودڑو ہی سب سے بڑے نظر آتے ہیں۔

2- ہڑپہ کی آبادی کے متعلق اندازہ لگایا گیا ہے کہ پوری ترقی کے زمانوں میں وہ 23،500 سے لے کر 30،000 نفوس کے لگ بھگ تھی[22]۔ موہنجودڑو کو 40،000 کی آبادی والا شہر کہا گیا ہے۔ اُس زمانے میں یہ بہت بڑی آبادی تھی۔ گراہم کلارک کا کہنا ہے کہ پتھر کے زمانے میں پورے برطانیہ اور ویلز کی کل آبادی 250 نفوس پر مشتمل تھی جو پتھر کے ابتدائی زمانے میں 4،500 ہوگئی اور پتھر کے نئے زمانے میں 20،000 اور اک ہزار تا دو ہزار سال قبل

مسیح میں اس سے دوگنا یعنی 40،000 سے بھی کم تھی[23]۔ مطلب یہ کہ موہنجودڑو شہر کی آبادی پورے برطانیہ سے زیادہ تھی۔

3۔ ہڑپہ تہذیب کے شہروں کے جدید انتظام، گھروں کی ساخت، سیورج اور سڑکوں کے نظام کے متعلق بہت کچھ لکھا جاچکاہے جسے دوہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

4۔ یہ بھی ثابت کیا جاچکاہے کہ ہڑپہ کے باسیوں کا میسوپوٹیمیا (عراق) کی آبادی کے ساتھ کافی زیادہ لین دین تھا۔ میسوپوٹیمیا کی کھدائی سے ہڑپہ کی مہریں ملی ہیں اور ان کی زبان میں پنجاب کے باشندوں کو مولوہا کہا گیاہے۔

5۔ ہڑپہ سے جو مہریں ملی ہیں ان پر شیر کی تصویر ہے مگر رگ وید میں اس جانور کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ اسی طرح ہاتھی بھی ہے جس کے متعلق رگ وید میں سے کھینچ تان کر اشارے ڈھونڈنے کی کوششیں ہوئی ہیں مگر بغور دیکھا جائے تو صاف پتہ چلتاہے کہ یہ اک خودساختہ بات ہے۔

6۔ کھدائی میں گھوڑے کے کوئی نشانات نہیں ملے۔ جو ایک آدھ ملے بھی ہیں وہ بھی مشکوک ہیں[24]۔ یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ آریا لوگ باہر سے آئے تھے اور ان کی برتری یہی تھی کہ وہ گھوڑے میں جوتی گئی رتھوں پر بیٹھ کر حملہ آور ہوتے تھے جس کا مقابلہ مقامی لوگ نہیں کرسکتے تھے۔

7۔ ہڑپہ تہذیب کی کھدائیوں اور چھان بین میں ہی کوئی مندر یا محل ملاہے اور نہ ہی جنگی ہتھیار؛ زیادہ سے زیادہ شکار کرنے کے لیے تیر اور کمان ملے ہیں۔ مگر میسوپوٹیمیا کی تہذیب کی کھدائی میں بڑے مندر، محل اور جنگی سامان دریافت ہوا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ اُس تہذیب میں میسوپوٹیمیا جیسا مذہب اور حاکم طبقہ نہیں تھا۔

8. مہرگڑھ کی کھدائی میں 6,000 سال قبل مسیح میں کپاس کے آثار ملے ہیں۔ یہ کپاس دو قبروں میں تانبے کے ہار میں پھنسی ہوئی ملی ہے۔ یہ دنیا میں پہلی جگہ ہے جہاں کپاس کے وجود کے آثار ملے ہیں۔

9. ہڑپہ تہذیب میں گندم، جو، مٹر، دالیں، السی اور سرسوں کاشت کیے جاتے تھے۔ انہوں نے کتے، بلی، چھوٹے سینگوں والے بیل، بھینس، گائے، سور، اونٹ، مرغ، بکری، بھیڑ اور گدھے کو پالتو بنالیا تھا۔

ہاتھی اور شیر کی ان پرانے معاشروں میں بھی تصاویر ملی ہیں جہاں بالکل یقین ہے کہ یہ جانور وہاں کے مقامی نہیں تھے۔ تبت میں ہاتھی کی تصاویر ملی ہیں مگر یہ بھی مانا جاتا ہے کہ یہ وہاں کا جانور نہیں تھا۔ ہمارے خیال میں ہاتھی اس لیے بھی پنجاب میں نہیں ہو سکتا کیونکہ یہاں گھنے جنگلات اور وسیع و عریض چراگاہیں نہیں تھیں۔ پنجاب اور سندھ میں تہذیب کا ارتقاء ہی اس لیے شروع ہوا تھا کیونکہ یہاں چھوٹی چھوٹی جھاڑیوں پر مشتمل بیلے موجود تھے جنہیں آہنی ہتھیاروں کے بغیر بھی صاف کیا جا سکتا تھا[25] لوہا بہت عرصے بعد دریافت ہوا تھا اور اس کے بعد تہذیب کا مرکز گنگا جمنا کی وادی ہو گئی کیونکہ وہاں کے گھنے جنگلات کو آہنی ہتھیاروں کے ذریعے صاف کیا جا سکتا تھا اور وہاں کی سخت زمین میں آہنی پھل کے ذریعے ہل چلایا جا سکتا تھا۔ کچھ مہربانوں کا خیال ہے کہ پنجاب کے پہاڑی علاقوں سے ملحق گھنے جنگلات ہو سکتے ہیں جن میں ہاتھی بھی رہ سکتا تھا۔ مگر کھدائیوں میں سوات میں ہل چلائی ہوئی زمین دریافت ہوئی ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہاں بھی کئی ہزار برس قبل کھیتی باڑی ہو رہی تھی اور یہ تبھی ممکن تھا اگر وہاں زیادہ گھنے جنگلات نہ ہوں۔

ہڑپہ کے باسیوں کے مختلف رہن سہن، مذہب اور زبان کے متعلق رگ وید اور اس دور کی دیگر مذہبی کتب میں اشارے ملتے ہیں۔ مثال کے طور پر رگ وید میں کئی مقامات پر اپنے دیوتاؤں (خصوصاً اِندر دیوتا) کی تعریف کی گئی ہے کہ وہ آریاؤں کے دشمنوں کو برباد کر کے اور انہیں لوٹ کر اپنے پیروکاروں (آریاؤں) کی حفاظت کر رہے

ہیں اور لوٹی ہوئی دولت انہیں دے رہے ہیں۔ یہ تذکرہ بھی عام ہے کہ ملیچھ (ناپاک) لوگوں کے ساتھ سنسکرت نہیں بولی جانی چاہیئے، یہاں تک کہ اپنی بیویوں کے ساتھ بھی نہیں کیونکہ وہ بھی مقامی لوگوں میں سے ہوتی تھیں۔[26] یہ تو ثابت شدہ بات ہے کہ نچلی ذات (شودروں) کو وید اور سنسکرت پڑھنے کی اجازت نہیں تھی۔ ظاہر بات ہے کہ اِندر دیوتا کے ہاتھوں مارے جانے والے لوگ قدیم ہڑپہ کے باسی ہی ہوں گے اور ان کی کوئی زبان بھی ہو گی جسے ملیچھ زبان سمجھا جاتا تھا۔

اگر ہڑپہ کے باسیوں کے متعلق متذکرہ بالا باتیں شہادت کے مطابق سچ ہیں تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اس تہذیب کے شہروں کے گرد و نواح میں بہت ساری آبادیاں ہوں گی جو زراعت میں وافر اجناس پیدا کر کے شہروں کو پالتی ہوں گی۔ اس سے یہ بات بھی اخذ ہوتی ہے کہ زراعت کافی ترقی کر چکی ہو گی اور بیلوں کے ساتھ ہل چلانے کی تکنیک بھی آ چکی ہو گی۔ یہ بات ہڑپہ کی تہذیب کی کھدائی میں بیلوں کو خصوصی طور پر مہروں میں استعمال کیے جانے سے بھی پتہ چلتی ہے۔

ہڑپہ تہذیب کی لسانی شناخت:

آریاؤں کو مقامی ماننے والے تو یہی دعویٰ کریں گے کہ ہڑپہ کے باسیوں کی زبان سنسکرت ہی کی کوئی شکل ہو گی لیکن اگر ایسا ہوتا تو ہڑپہ کی تحاریر پڑھی جانی چاہیئیں تھی۔ آریاؤں کو باہر کے لوگ یا انہیں مقامی مگر الگ ماننے والے دراوڑی کو ہڑپہ کے باسیوں کی زبان مانتے ہیں۔ وہ دراوڑی کو پنجاب کے لوگوں کی قدیم زبان سمجھتے ہوئے اس پر دیگر زبانوں کے اثرات کو بھی تسلیم کرتے ہیں:

> "دراوڑوں کا پس منظر کچھ بھی ہو یہ بات مصدقہ ہے کہ وہ ہندوستانی آبادی میں بنیادی حیثیت کے حامل ہیں۔ شمالی اور جنوبی ہندوستان میں آج بھی ان کی زبانوں کا اثر ہے۔ دراوڑی زبانوں کا اثر ویدوں، کلاسیکی سنسکرت، پراکرتوں پر اور ان سے نکلی ہوئی آج کل کی زبانوں میں ملتا ہے"۔[27]

مگر ہم اس بات کو وزنی سمجھتے ہوئے کہ ہڑپہ کے باسیوں کی زبان دراوڑی نہیں تھی، ہم اسے 'مولوہا' کے نام سے شناخت کریں گے۔ اس کی وجوہات یہ ہیں:

1۔ ہڑپہ تہذیب کی تحریریں نہ پڑھے جانے کی وجہ سے ہم اس علاقے کے لوگوں کے نام سے ابھی ناواقف ہیں۔ صرف میسوپوٹیمیا کی کھدائیوں اور اس کی پڑھی گئی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہڑپہ تہذیب کے لوگوں کو مولوہا کہا جاتا تھا۔ ظاہر بات ہے کہ یہ لفظ میسوپوٹیمیا والوں کو ہڑپہ کے تاجروں سے معلوم ہوا ہو گا۔ لہٰذا جب تک ہڑپہ کی تحریر نہیں پڑھی جاتی ہم اس علاقے کے باشندوں کی زبان کو مولوہا کہیں گے۔

2۔ اس علاقے میں ہڑپہ اور موہنجودڑو دو بڑے شہر تھے جن کے درمیان دریاؤں کے ذریعے عام تجارت ہوتی تھی۔ اس لیے ہمارا اندازہ ہے کہ اس علاقے کی ایک زبان بھی ہو گی جس کی موجودہ شکلیں سندھی اور پنجابی ہیں۔ اس لیے نہ تو اس قدیم زبان کو پنجابی کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی سندھی: لہٰذا ان کا مشترکہ نام 'مولوہا' رکھا گیا ہے۔

3۔ اب تک یہ کہا جاتا ہے کہ اس علاقے کی پنجابی اور سندھی جیسی زبانیں سنسکرت، پراکرتوں اور ذیلی زبانوں سے وجود میں آئیں۔ مگر یہ سب صورتیں تو آریاؤں کے آنے کے بعد کی ہیں۔ اس لیے آریاؤں کی آمد سے قبل اس علاقے کی زبان کو مولوہا کے نام سے جاننا بہتر ہو گا۔

4۔ اگر اس زبان کا نام پنجاب کے بیان کردہ ناموں (سپت سندھو، واہیکا، بالھیکا، ابھیر وغیرہ) کو کہا جائے تو یہ سبھی نام آریاؤں کے رکھے ہوئے ہیں۔ یہ مختلف اقسام کے نام ویدوں کے شاعروں نے اپنے خاص علاقے اور حالت کے مطابق رکھے ہوں گے۔ اس لیے ہم ان ناموں کی جگہ 'مولوہا' اس لیے مقرر کر رہے ہیں کیونکہ وہ ایک تیسرے فریق کی جانب سے آیا ہے۔ یہ فریق ان لوگوں کا واقف بھی تھا اور نام رکھنے میں اس کی کوئی اچھی یا بری غرض شامل نہیں تھی۔

بیشتر مؤرخین تو دراوڑی کو ہی پنجاب کی قدیم زبان تسلیم کرتے ہیں مگر دانشوروں کی ایک نئی جماعت کا دعویٰ ہے کہ پنجاب-سندھ کے باشندوں کی قدیم زبان دراوڑی کی بجائے پیرا مُنڈا (Para-Munda) اور جنوبی ایشیاء (Austro Asiatic) کی زبانوں کے ساتھ منسلک ہے۔ مولوہا کی ان زبانوں کے ساتھ اشتراک اور کچھ دیگر باتوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے مائیکل والٹز نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ پنجابی اور سندھی جیسی زبانیں دراوڑی زبانوں کی رشتہ دار نہیں ہیں۔ اس کے ثبوت میں ان کا کہنا ہے کہ رگ وید کے اولین زمانے میں کوئی دراوڑی لفظ نہیں آیا مگر دوسرے اور تیسرے (آخری) دور میں دراوڑی الفاظ آنا شروع ہو جاتے ہیں۔ اس کا مطلب ہے کہ دراوڑی بولنے والے پہلے آریاؤں کے بعد پنجاب میں آئے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ دراوڑی مشرقی ایران سے براستہ سندھ پنجاب آئے۔ اس لیے ان کا کہنا ہے:

"ایک بڑا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سندھ تہذیب کے باشندوں اور خصوصاً پنجاب کی زبان ضرور پیرا مُنڈا اور جنوبی ایشیاء کی زبان سے منسلک ہے"۔[28]

اس بات کو آگے بڑھاتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ:

"آخری بات یہ کہ رگ وید سے قبل پنجاب ایسا علاقہ ہے جہاں پیرا مُنڈا کی زیریں [لسانی] پرتیں ظاہراً موجود ہیں۔ یہ نئی ماسیکا کی زبان X سے مشابہ ہیں جو وادیٔ گنگا کی ہندی کے کچھ الفاظ کی حامل ہیں۔ عموماً پیرا مُنڈا اور زبان X کی فرہنگ میں جو نمایاں ہو کر آتا ہے وہ جڑی بوٹیوں، جانوروں، زراعت، دستکاروں، حوائج ضروریہ کا مقام، کپڑے، گھریلو سامان، رقص کے الفاظ ہیں۔ ان میں کچھ مذہبی عقائد کے متعلق اشیاء بھی ہیں۔ جبکہ دراوڑی تجارتی فرہنگ کا کوئی نشان رگ وید میں نہیں ملتا، لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ یا

تو اس زبان کے بولنے والے بغیر کوئی نشانی چھوڑے غائب ہو گئے یا یہ بات وزنی لگتی ہے کہ سندھ تہذیب کے دور (-2600 1900 BC) میں پنجاب کی زبان پیرامُنڈا تھی۔"[29]

مائیکل ولٹز کا کہنا ہے کہ سندھ تہذیب کی تحریریں ابھی تک نہ پڑھے جانے کا سبب یہ ہے کہ تمام محققین دراوڑی کو بنیاد بنا کر چلتے رہے ہیں۔ ان کا مکمل نظریہ یہ ہے کہ پیرامُنڈا اور جنوبی ایشیائی زبانیں بولنے والے قدیم لوگوں نے ہی کمبوڈیا سے لے کر میسوپوٹیمیا تک نئی تہذیبیں قائم کیں۔ سندھ کی تہذیب بھی انہوں نے ہی بسائی جس کا اولین اور بنیادی مرکز پنجاب تھا۔

یہاں اس امر کی وضاحت کرنا ضروری ہے کہ زبان کیوں لطیف یا ثقیف، پسماندہ یا ترقی یافتہ ہوتی ہے؟ ظاہری بات ہے کہ زبان انسانی اتصال سے وجود میں آتی ہے اور ان کی باہمی ضروریات کی بنیاد پر نشوونما پاتی ہے۔ اگر معاشرے میں پیداواری اور دیگر تغیرات وقوع پذیر ہوں تو نئی ضروریات کے لیے نئے الفاظ بنائے جاتے ہیں یا پہلے سے موجود فرہنگ کو نئی تبدیلیوں کے ساتھ بدل کے استعمال کر لیا جاتا ہے۔ مثلاً جو نسلِ انسانی جنگل میں خوراک تلاش کر کے یا شکار کر کے گزر بسر کرتی رہی ہے اس میں مویشی پالنے والے یا زرعی معاشرے کی فرہنگ نہیں ہو سکتی۔ اگر معاشرہ ابھی مویشی پالنے کی منزل پر ہے تو اس کے پاس زرعی فرہنگ نہیں ہو گی۔ لیکن اگر مویشی پالنے کے ساتھ ساتھ زراعت بھی ہو رہی ہے (زراعت میں مویشی پالنا مجبوری بھی ہے) تو پھر زبان بھی وسیع ہو جائے گی۔ تب زبان کی ترقی، یگانگت اور وسعت کا اس بات کے ساتھ بنیادی تعلق ہے کہ زبان بولنے والوں کو حلقہ کتنا وسیع ہے۔ اگر لوگ اپنی چھوٹی چھوٹی جگہوں میں ایک دوسرے کے ساتھ چیزوں کا لین دین ہی کرتے ہیں تو زبان بھی اس کی حدود میں ہی رہے گی، لیکن اگر منڈی کے نظام میں دور دراز سے ہر طرح کے لوگ آتے ہوں تو زبان میں وسعت اور یگانگت آتی جاتی ہے۔

ان بنیادی اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے ہم پنجاب کی قدیم تاریخ کی طرف بڑھتے ہیں۔ کھدائیوں میں ہڑپہ تہذیب کے متعلق چند باتیں ثابت شدہ ہیں: یہ کہ وہ زراعت کا کافی ترقی یافتہ نظام تھا اور اس میں بڑے بڑے شہر بھی تھے۔ اس کا مطلب ہے کہ ہڑپہ تہذیب کی زبان میں مویشی پالنے، زراعت اور تجارت کے ذریعے پیدا ہونے والی فرہنگ موجود تھی۔ بڑے شہروں کے وجود سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس تہذیب کی زبان میں وسعت اور یگانگت ترقی کر چکی ہو گی۔ پھر یہ بھی ہے کہ اس قسم کا ترقی یافتہ سماج، شکار کرنے یا مویشی پالنے والوں سے زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے اور ان کی زبان بھی زیادہ زرخیز اور کثیر پرت ہوتی ہے۔

اس بنیادی اصول کے ذریعے دیکھا جائے تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ باہر سے آنے والے آریا لوگ مویشی پالنے کی منزل پر تھے اور ان کی تمام فرہنگ گائے کے گرد گھومتی تھی۔ ابتداء میں ان کی زبان میں زرعی اور تجارتی الفاظ نہیں تھے۔

اسی لیے رگ وید کے پہلے دور میں ساری حمدیں سیدھی سیدھی یکطرفہ ہیں جن میں دیوتاؤں سے مویشیوں میں اضافے اور اولاد کی دعائیں مانگی گئی ہیں۔ آگے چل کر ہم بات کریں گے کہ اس زمانے میں ان کے دیوتا بھی انسانوں جیسے ہی ہیں کیونکہ وہ اس سے آگے سوچنے کے قابل ہی نہیں تھے۔ پھر جیسے جیسے ان کے سماج نے ترقی کی ان کے دیوتا بھی انسانوں سے زیادہ مختلف اور خیالی ہوتے گئے۔ بلکہ یہ بھی ہے کہ پہلے دور کے بڑے دیوتا (جیسے اِندر) بعد کے دور میں بالکل ہی غائب ہو گئے۔

اس بات کو سمجھنے کے لیے پنجاب کی گزشتہ پانچ صدیوں کی تاریخ پر نظر ڈالیں۔ پنجاب کے مشرقی اور وسطی حصے میں کھیتی باڑی اور تھوڑا بہت منڈی کا نظام بھی تھا۔ زیادہ شہر بھی اسی علاقے میں تعمیر ہوئے۔ مغربی پنجاب مویشی پالنے کی منزل پر ہی تھا اور زراعت بہت ہی کم تھی۔ اس لیے آپ دیکھیں پندرھویں صدی عیسوی کے بابا گرو نانک سے لے کر بیسویں صدی تک آنے والے بیشتر شاعر، شاہ حسین، بلھے شاہ، وارث شاہ، پیلو، حافظ برخوردار، ہاشم شاہ، قادر یار، میاں محمد بخش اور مولوی غلام رسول تک کوئی

بھی پنجاب کے مویشی پالنے والے سماج میں سے نہیں آیا۔ سلطان باہو نے بھی تعلیم مشرقی پنجاب اور دہلی میں حاصل کی تھی۔ دمودر داس کے ہیر کے گاؤں میں دکان کھولنے کو خیالی تسلیم کر لیں تو یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کا تعلق کہاں سے تھا۔ مغربی پنجاب میں بیسویں صدی کے آخری حصے میں بڑے شاعر خواجہ غلام فرید ہوئے ہیں مگر ان کی شاعری میں بھی رگ وید کے پہلے ادوار کی طرح ساری علامات مویشی پالنے والے سماج کی ہیں اور کھیتی باڑی یا دیگر اجناس کا پتہ نہیں چلتا۔ اس میں فخر یا کمتری والی کوئی بات نہیں کیونکہ سماج کے پیداواری نظام کے ساتھ ہی سماجی اور لسانی ضروریات منسلک ہیں۔

اس تمام پس منظر میں دیکھیں تو یہ ثابت کرن دشوار نہیں کہ باہر سے آنے والی مویشی پالنے والے آریاؤں کی زبان ہڑپہ تہذیب کے باشندوں کی زبان سے بہت زیادہ پسماندہ ہو گی۔ مقامی لوگوں پر قبضے کی بدولت ان کی زبان کو یاد کرنے اور ترقی دینے والے طبقات کے مسلسل وجود سے ویدوں کی شکل میں کتب بن گئیں۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے مسلمانوں کے دور کی ساری بنیادی کتب فارسی میں تحریر ہوئیں اور اس دور پر تحقیق کرنے والے انہی سے مستفید ہوتے ہیں۔ اسی طرح قدیم پنجاب پر تحقیق کرنے والوں کے پاس سوائے ویدوں کے کچھ بھی نہیں تھا اس لیے سب نے ان معمولی سی حمدوں میں سے ہی سب کچھ ڈھونڈنے پر ساری توانائیاں صرف کر دیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جو زبان (قدیم سنسکرت) حمدوں اور بعد ازاں حاکم طبقات کی ضرورت بنی وہ عوام کی زبان سے قطعاً الگ تھی۔ جب آریاؤں کی پیداواری اور سماجی ضروریات میں اضافہ ہوا تو انہیں مجبوراً مقامی زبانوں سے الفاظ مستعار لینے پڑے۔ رگ وید کے پہلے دور اور پانینی کی فرہنگ میں زمین آسمان کا فرق ہے کیونکہ پانینی کے زمانے تک سنسکرت مقامی زبانوں کے بہت سے الفاظ مستعار لے چکی تھی۔ مگر یہ سب کچھ کرنے کے باوجود سنسکرت عوام کی زبان نہ بنی اور آخر کہیں بالائی طاقوں میں قید ہو گئی۔ سنسکرت کے سب سے قریب ہندی زبان ہے مگر اس میں بھی 80 فیصد الفاظ دیگر زبانوں سے لیے گئے ہیں۔ یہ قابلِ یقین بات ہے کہ مقامی

زبانوں نے اگر سنسکرت سے الفاظ لیے تو فارسی عربی سے بھی کم نہیں لیے۔ مگر آخر کار پنجابی جیسی عوامی زبانوں نے اپنی شناخت قائم رکھی۔

مگر مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ سنسکرت میں کتب بھی تحریر ہو گئیں، حکمران طبقے کی اشرافیہ کا رعب داب بھی تھا اور اس کی پشت پر پنڈتوں کی ایک وسیع و عریض تبلیغ بھی تھی، اس لیے عوامی زبانوں کے تمام محققین نے ہر لفظ کا ماخذ سنسکرت میں ڈھونڈنا شروع کر دیا۔ یہ ترقیِ معکوس تھی کہ جن زبانوں سے سنسکرت نے الفاظ لیے تھے انہی نے اپنی خاندانی زبانوں کی جگہ سنسکرت سے الفاظ مانگنا شروع کر دیا۔ اسی پس منظر میں یہ دعویٰ بھی سچا لگنے لگا کہ سنسکرت ہی ہندوستان کی زبانوں کی ماں ہے۔

سنسکرت استعمال کرنے والے حکمران اور پجاری طبقے نے مل کر پورے ہندوستان پر راج کیا تھا اس لیے انہوں نے سبھی علاقوں کی زبانوں سے الفاظ لیے تھے۔ اس سے یہ شبہ پیدا ہوا کہ سنسکرت ان زبانوں کا ماخذ ہے۔ یہی بات صدیوں کے فارسی غلبے سے ہوا کہ اس علاقے کی ہر زبان میں سینکڑوں عربی اور فارسی الفاظ آ گئے۔ اسی لیے یہاں پیدا ہونے والی اردو زبان کے ہر لفظ کا ماخذ عربی فارسی میں سے ڈھونڈنے کا رویہ شروع ہو گیا۔ پاکستان میں اس رویئے کے ساتھ ساتھ ہر نئی علمی ضرورت کے لیے فارسی اور عربی لغات کو ہی بنیاد تسلیم کیا گیا۔ مشرقی پنجاب میں علماء اور فضلاء نے ایسی ضروریات کے لیے سنسکرت اور ہندی کا ورد شروع کر دیا۔

سنسکرت کی اس بنیادی حیثیت کو کچھ علماء نے چیلنج کرنا شروع کر دیا ہے اور دو صدیوں سے بنے ہوئے نظریئے (بلکہ اعتقاد اور ایمان) پر سوالات اٹھائے ہیں۔ والٹز نے اس بارے میں کہا ہے کہ "۔۔رگ وید کے سات سو برسوں میں پنجاب کے اندر مویشی پالنے میں اضافہ ہوتا رہا جس میں صرف دریاؤں کے نام بدلے گئے۔ مگر ہڑپہ تہذیب کے بعد کے کچھ دیہاتی لوگوں نے کھیتی باڑی جاری رکھی۔ خصوصاً ان علاقوں میں جہاں وقفے وقفے سے سیلاب آتے تھے یا فصلوں کو پانی دینے کا کوئی اور انتظام ہو سکتا تھا۔ یہ لوگ بنیادی طور پر [آریاؤں کے علاوہ] الگ تھے اور بقول کیوپر (Kuiper) کھیتی باڑی کے تمام

الفاظ غیر آریاؤں (Non-Indo Aryan) کی طرف سے آئے۔ اس بات پر بھی غور کریں کہ رگ وید کے آخری دور میں وشومترا اور اس کے بیٹے 'کیکاٹا' نام کے مقامی لوگوں کی کم عقلی کے متعلق کہتے ہیں کہ "کیکاٹا کو گائے کی کیا خبر ہو سکتی ہے"[30] ظاہر کے کہ کیکاٹا قبیلے کے مقامی ہڑپہ کے باشندے کھیتی باڑی کرتے تھے اور انہیں گائے کی آریاؤں جتنی فکر نہیں ہو سکتی تھی۔

کیوپر نے اپنی بات کو ثابت کرنے کے لیے 380 الفاظ کی فہرست دی ہے جو کسی بھی طرح انڈویورپین یا آریاؤں کے نہیں ہو سکتے (ملاحظہ فرمائیں ضمیمہ)۔ کیوپر کا تو یہ بھی دعویٰ ہے کہ رگ وید کی حمدوں میں بھی مقامی الفاظ کی آمیزش ہے Kuiper, 1991[31]۔ وہ فرینکلن ساؤتھ ورتھ[32] کے اس نتیجے کی بھی حمایت کرتے ہیں کہ سنسکرت اور مقامی زبانوں کا اشتراک بالائی سطح کی بجائے زیریں سطح کے لوگوں کے میل جول سے ہوا۔ اس سے والٹز یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ یہ زیریں سطح کے ان لوگوں کے ذریعے ہوئی جو مقامی زبانیں جاننے کے ساتھ ساتھ سنسکرت بھی جانتے تھے۔ آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ ان میں مقامی زبانوں کے گلوکار بھی تھے جو آریاؤں کی عبادت کے وقت حمدیں بھی پڑھتے تھے۔ یہ ویسے ہی ہے جیسے مہدی حسن اور غلام علی امیر طبقات سے کمانے کی خاطر غزلیں گاتے تھے۔

سوال یہ ہے کہ اگر ہم سنسکرت کو پنجابی کی ماں ماننے کی بجائے یہ مان لیں کہ یہ زبان آریاؤں کے آنے سے پہلے پوری عوامی زبان (یا اس کی کوئی شکل) تھی تو پھر یہ دیکھا جانا چاہیئے کہ اس وقت اس طرح دیگر زبانیں کون سی تھیں۔ مطلب یہ کہ پنجابی کس خاندان (family) کی زبان تھی۔ پہلے ذکر کیا گیا تھا کہ والٹز کا نظریہ ہے کہ پنجابی مُنڈا اور جنوبی ایشیاء (Austro Asiatic) زبانوں کے خاندان میں سے ہے۔ ان کے اس نظریئے کو جانچنے کے لیے ہم نے کچھ ٹٹولا ہے اور لگتا ہے کہ ان کے اس دعوے میں وزن ہے۔

مثال کے طور پر آج بھی پنجاب سے دور دراز کے کئی ہندوستانی علاقوں میں بولی جانے والی زبانوں کے الفاظ پنجابی سے مشترک ہیں۔ ان میں سنتھالی زبان بھی ہے جو آسام، بہار، جھاڑکھنڈ، میزورام، اڑیسہ اور بنگال کے کئی علاقوں میں بولی جاتی ہے۔ اس کے پنجابی کے ساتھ مشترکہ الفاظ دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ یہ ہزاروں کی تعداد میں ہیں۔ ویسے تو دونوں زبانوں میں ہی سنسکرت، ہندی، فارسی اور عربی کے بہت سے الفاظ داخل ہو چکے ہیں اور وہ مشترکہ بھی ہیں مگر یہاں ہم صرف چند ایسے الفاظ ہی دیں گے جو دونوں زبانوں کے علاوہ کہیں اور کم ہی ملتے ہیں: کُڑی، اٹ، رنڈی (بیوہ)، جھولا (تھیلا)، بڈھی (عورت)، بال (بچہ)، دکھڑا، دامڑا (دھموڑی [بھڑ])، جوتا (ہل چلانے کی شفٹ، رانجھا جوترا واہ کے تھک رہیا)، جوتا (جوتر)، لو (گرم ہوا اور روٹیاں پکانے والا بہت بڑا توا)، اوناں (وہ) وغیرہ۔ پھر الفاظ کا ایک وہ سلسلہ ہے جو ان زبانوں سے سنسکرت اور ہندی میں گیا ہوگا جیسے کانسا (پیتل)، پپل، پتل، جالن (آگ جلانا)، مور، گھاہ، کہنی، چھڑی، بارگی (بھاجی)، کاہو (کوا)، واڑھی، سانم (سالم)، پنکھڑ (پکھیرو، پرندہ)، سائے (سو 100)، باگن (باغ)، جوائی، کہنی (کہانی)، دکھ، باہرے (باہر)، بیری (دشمن)، دنم (ہر روز)، چلھا، جالا (جال)، جوان، کاتب (انگلی) وغیرہ۔ مگر اس سے بھی زیادہ یہ ہے کہ سنتھالی کے بہت سے الفاظ پنجابی الفاظ کے ماخذ کا پتہ دیتے ہیں۔ سنتھالی میں جنگیں یا جنگا پاؤں کے لیے ہے جو بابا فرید نے استعمال کیا ہے (فریدا م ایہنیں نکی جھنگیں، تھل ڈونگر بھویوم) اور وارث شاہ نے پہاڑی لہجے کے ڈائیلاگ میں لگا ہے (کدے کدے و نجھیں چھکے ماہنوا وو، جھنگیں کاپ ستوں جویں کنٹ کارا)۔ پنجابی میں جھنگیں کا مطلب ٹانگیں لیا جاتا ہے مگر اس کی بنیاد پاؤں ہے۔ سنتھالی میں پیٹ کے لیے گوری کا لفظ ہے اور یوں لگتا ہے کہ گوبر یہیں سے نکلا ہے۔ اسی طرح اس زبان میں سانپ کے لیے بین کا لفظ ہے اور سپیروں کی بجانے والی بین کی بنیاد لگتا ہے۔ گانے کے لیے سرن اور زبان کے لیے الن کے الفاظ سے لگتا ہے کہ پنجابی میں سُر لگانا یہیں سے بنا ہے اور الاون سے الاونا اور الاپ وغیرہ نکلے ہیں۔ سنتھالی کے الفاظ کا ایک ذخیرہ ہے جو پنجابی فرہنگ کے ماخذ کا پتہ دیتا ہے۔

سنتھالی پیرا منڈا (Para-Munda) یا جنوبی ایشیائی زبانوں کے خاندان میں سے تسلیم کی جاتی ہے۔ بیوہ کے لیے 'رنڈی' کا لفظ پنجابی کے علاوہ کم زبانوں میں ملتا ہے۔ ان میں سے دیکھیں کہ کُڑی، رنڈی اور اٹھ جیسے الفاظ تو پنجابی کی قریبی ترین زبان سندھی میں بھی نہیں ہیں۔ سندھی میں لڑکی کو چھوہری، اٹ کو سر اور بیوہ کو زال، رن، ودوا، ڈینل یا فلانوتی کہا جاتا ہے۔ پنجابی میں کئی ایسے اظہار ہیں جن کا سیاق و سباق معلوم نہیں ہے۔ جیسے "اکڑ بکڑ پنبے پو" ہے۔ سنتھالی میں 'اکڑ بکڑ' کا مطلب ہے بغیر کسی سلسلے کے (random) گننا یا بات کرنا اور 'پو' کا مطلب ہے کھودنا یا ڈھونڈنا۔ اسی طرح "نیل کرائیاں نیلکاں" کا اظہار ہے۔ سنتھالی میں 'نیل' کا مطلب کسی کو نظر بھر کر دیکھنا، جاننا اور پہچاننا ہے جسے آپ پنجابی کا 'اکھ لڑنا' بھی کہہ سکتے ہیں اور 'نیلکاں' کا مطلب میلہ ہے۔ اس لیے اس کا مطلب یہ ہوا کہ آنکھ لڑی تو میلہ لگا۔

سنتھالی میں اور پنجابی میں ایک ہی طرح کے کسی لفظ کے ساتھ 'ا' یا 'نہ' لگا کر الٹ بنایا جاتا ہے جیسے بھاگا (قسمت والا) سے ابھاگا (بدقسمت) بنتا ہے۔ پنجابی میں لفظ کو دوہری شکل دینا بہت عام ہے جیسے 'روٹی شوٹی، پانی شانی'، کم شم' وغیرہ۔ پنجابی میں تو یہ صرف بولنے میں آتا ہے مگر سنتھالی میں اس کے ساتھ لکھے جانے والے الفاظ بنتے ہیں۔

اسی طرح ہم نے منڈا خاندان کی ایک اور زبان کھاسی پر ایک اچٹتی نظر ڈالنے کی کوشش کی ہے۔ اس میں ہم زیادہ الفاظ تلاش نہیں کر سکے مگر ملنے والے چند الفاظ پنجابی کی بنیادی فرہنگ کے ساتھ اشتراک کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ساکھی میں دریا کے لیے 'واہ' (سنتھالی میں دریاؤ) جو کہ پنجابی میں بھی مستعمل ہے۔ (جدوں تیک ہے زمین اسمان قائم تدوں تیک ایہہ واہ سب وہن گے نی۔ وارث شاہ بند 391)۔ یہیں سے پنجابی کا لفظ وہنی (نالی) نکلا ہے۔ کھاسی اور پنجابی میں پیشاب کے لیے 'مُوت' کا ایک ہی لفظ ہے۔ کھاسی میں سیلاب کے لیے 'ویہا' کا لفظ ہے اور مجھے یاد ہے کہ ہمارے گاؤں سے پانچ یا چھ میل کے فاصلے پر ایک 'ویاہ' یا 'ویہا' نام کا نالہ بہتا تھا جس میں سیلاب کے دنوں میں پانی آتا تھا۔ کھاسی میں سیلاب کے لیے 'ڈاک' کا لفظ بھی ہے جو پنجابی میں رکاوٹ کی وجہ سے پانی

ـکے اوپر چڑھنے کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ کھاسی میں بھائی کے لیے بھا (میں اپنے بڑے بھائی کو بھا کہہ کر ہی مخاطب کرتا تھا) اور پرا (مشرقی پنجاب میں بھائی کو پرا کہتے ہیں)، بہن کے لیے ہنیمن، ہاتھی کے لیے ہاتھی، شیر کے لیے سنگھ اور سانپ کے لیے سبین کے الفاظ ہیں۔ سنتھالی میں سانپ کو بین (سپیروں کے بجانے والی) کہا جاتا ہے جو کھاسی میں سبین ہو گیا ہے۔ کھاسی میں ناگ کے لیے ویہہ کا لفظ ہے جس کا پنجابی مطلب سانپ کا زہر ہے۔ ذیل میں الفاظ کی ایک مختصر سی فہرست ملاحظہ کریں اور یہ بھی ذہن نشین رہے کہ ہو سکتا ہے سنسکرت اور دیگر زبانوں میں منڈا اور جنوب ایشیائی (Austro Asiatic) زبانوں میں سے الفاظ گئے ہوں۔

ویہہ: ناگ (پنجابی میں سانپ کا زہر)؛ لوئی: اکھ (جن لوئن جگ موہیا۔ بابا فرید)؛ کوتنو: کناں؛ ال کم: کام دینا، نوکری دینا؛ انھا: جھلا؛ انترو: کورس، افیم، معاملہ، اشار: اچار، آٹا؛ عطور: عطر؛ اواج: آواز، واج؛ ات: بھرنا؛ ویر، بھا: بھرا (سنتھالی میں بھی)؛ بھاؤ: بھو، خوف (تنھاں نہیں بھو جم دا)؛ بامن: باہمن، برہمن؛ بان: کسی پر ظلم کرنا، کسی پر تھوپنا؛ بانیا: سنارا؛ بار: باہر؛ برانڈو: وراندہ؛ باسلی: بانسری؛ بتائی: بیان کرنا؛ بھاہ: حصہ (بھاگ، حصے بانٹنا)؛ بھائی: یار، بیلی، بھوت؛ بیاہ: ویاہ، بدیسی؛ بیہہ: ویہہ، زہر؛ بستی: ماشکی، بہشتی؛ بوئیت: بُتا، چالاکی، قدام: زور سے بڑھنا (ماٹی قدم کرینیدی) خا: والد کی طرف سے، اس سے خاندان؛ کھالا: کسی کے ساتھ مٹی پھینکنا، خلاص؛ کھلگی: کھڑکی، کُھرا: تلاش کے نشانات (پنجابی میں کُھرسے)؛ کھڈ: کھڈی، کھجور؛ کھوجا: چاول ابالنا، کھاجا؛ کھورشا: خرچہ۔ کھرا: گھڑا؛ خرن: خیر ہونا، خیریت؛ کھرو: جانوروں کا دھپ دھپ پاؤں مارنا، اس سے کھورو اور کھورو پاؤنا نکلا ہے۔ کُھرا: کُھرا کڈھنا، ڈھونڈنا، یہ بھی جانوروں کے پاؤں سے نکلا ہے؛ کُھتی: کُھتی (کُتھی وچ مُوتنا)۔

دراصل پنجابی اور سندھی کے بنیادی الفاظ، خصوصاً پیداواری عمل کے ساتھ وابستہ، کا کوئی انسائیکلوپیڈیا یا ڈیٹا نہیں بنا۔ اس وجہ سے بھی ہڑپہ تہذیب پر تحقیق کرنے والے محققین یا ماہرینِ لسانیات بنیادی نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے۔ وہ ہر لفظ کا ماخذ تلاش کرنے

کے لیے آریاؤں کی تحریر کردہ رگ وید یا اس طرح کی مذہبی کتب کو ہی دیکھتے ہیں حالانکہ قدیم پنجابی اور سندھی زبانوں کا بہت کم حصہ ان تحاریر میں آیا ہے۔ آپ پنجابی میں کھیتی باڑی کی مختصر سی فرہنگ دیکھیں تو پتہ چلے گا کہ ان میں سے کچھ الفاظ تو سنسکرت نے لے لیے ہیں مگر بیشتر کا ماخذ ابھی بھی اس زبان میں نہیں ملتا۔

اگر ہم پیداواری انداز اور اجناس کو دیکھیں تو یہ پتہ چلتا ہے کہ ہڑپہ کے باشندے کئی فصلیں اگاتے تھے۔ زراعت کے لیے بیلوں کا استعمال پورے وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کیونکہ اس کے علاوہ بیل کو بلند درجہ دینے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ زراعت کے لیے ہل چلائے بغیر وافر پیداوار بہت مشکل ہے۔ رگ وید میں ہل کو لنگھالا اور سِرور کہا گیا ہے مگر پھالے کے لیے پھالے کا لفظ ہی استعمال ہوا ہے۔ رگ وید کے بعد لکھے گئے اتھر وید میں 'بڑاہالا' اور 'مہاہالا' (بڑا ہل) کے ساتھ ساتھ بیل جوتنے کے لیے 'یوگا' کے الفاظ بھی استعمال کیے گئے ہیں اور زمین کے لیے 'بوڈن' بھی استعمال کیا گیا ہے جو پنجابی میں 'بھوئیں' ہو گیا ہے۔ زراعت کے لیے ان کے علاوہ زیادہ الفاظ نہیں ملتے۔ لیکن اگر آپ پنجابی میں 'جونا' کو ہی لے لیں تو اس سے نکلنے والے الفاظ دیکھیں: جوگ (دو بیلوں کی جوڑی)، جولا (بیلوں کی گردنوں میں ڈال کر ہل کھینچنے کے لیے بنایا گیا لکڑی کا فریم) جوتر (بیلوں کو جولے میں رکھنے کے لیے باہر کی طرف ڈالی گئی رسی) اور جوترا (ایک بار میں ہل چلانے کا سیشن یا عمل)۔ جوگ کا مطلب جوڑنا ہے اور یہیں سے جوگی کا لفظ بنا ہے۔ ہل میں لوہے کے پھالے کے نیچے لگا ہوا لکڑی کا 'چو' اور بیلوں کو جولے کے اندر رکھنے کے لیے لکڑی کی بنی ہوئی 'ارلیاں' اس کے علاوہ ہیں جن کا ویدوں میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔

دراصل پیداواری اوزاروں اور پیداواری عمل کے لیے استعمال کی جانے والی پوری فرہنگ نہ ہی ویدوں، اپنشدوں وغیرہ میں ہے اور نہ ہی ان کی جڑیں فارسی اور عربی میں ہیں۔ 'کنک' کا لفظ کہاں سے اور کب آیا اس کی کوئی خبر نہیں ہے۔ گندم پیدا ہونے کے عمل کے چند نمایاں الفاظ دیکھیں: زمین 'سنجی' جاتی ہے، زمین 'وتر' پر آ جائے تو ہل چلا

کر بیج بکھیرا جاتا ہے اور اس پر 'سہاگہ' پھیرا جاتا ہے۔ جب گندم پک جاتی ہے تو 'لاوے' اسے کاٹتے ہیں، 'بھریاں' باندھ کر 'پڑ' بنایا جاتا ہے، بیلوں کے پیچھے 'پھلے' لگا کر گندم کو 'گاہا' جاتا ہے (اسے گاہ ڈالنا کہتے ہیں)، پھر گاہی ہوئی گندم کی 'دھڑ' بنائی جاتی ہے جس کو 'اڈاوے' چھاجوں کے ساتھ ہوا میں اڑا کر دانے اور 'توڑی' الگ کرتے ہیں۔ دانوں کا ڈھیر بنایا جاتا ہے جسے 'بوہل' کہتے ہیں اور توڑی کے ڈھیر کو سنبھالنے کے لیے گندم کے 'ناڑوں' کے ساتھ 'موسل' بنایا جاتا ہے۔ اسی طرح گنا بویا جاتا ہے، اس کی 'گوڈی' ہوتی ہے، نئے بوئے گئے کماد کو 'لیرا' اور پچھلے سال کے "مُڈھوں" میں سے اُگنے والے کو "موڈھا" کہا جاتا ہے۔ گنے چھیلے جاتے ہیں اور اوپر سے اترنے والے خشک پتوں کو 'کھوری' اور ان کا سبز حصہ "آگ" علیحدہ کر کے 'ویلنے' میں 'پیڑے' جاتے ہیں، ویلنے کو چلانے کے لیے بیل کی آنکھ پر 'کھوپے' باندھے جاتے ہیں۔ گنوں سے 'رو' نکلتی ہے جسے 'چُنبے' پر بڑے 'کڑاہ' میں ابالا جاتا ہے، چنبے میں آگ جلانے کے لیے ایندھن ڈالنے والے کو 'جھوکا' کہا جاتا ہے۔ جب 'رو' ابل ابل کر گاڑھی ہو جاتی ہے تو اسے 'پت' کہا جاتا ہے۔ 'پت' کو 'گنڈ' (لکڑی کا فریم) میں 'الدیا' جاتا ہے اور اس کے ٹھنڈا ہونے پر 'کھرپی' کے ساتھ گڑ کی 'پیسیاں' بنائی جاتی ہیں یا مل کر شکر بنائی جاتی ہے، شیرا جما کر اس سے 'کھنڈ' بھی بنائی جاتی ہے۔ اسی طرح کپاس کے متعلق بتایا جا سکتا ہے۔

غور کریں کہ اجناس کے پیدا ہونے کی ہر منزل کے لیے علیحدہ الفاظ ہیں جو پوری تحاریر میں نہیں ملتے۔ اس میں سے کچھ الفاظ چوتھی صدی قبل مسیح کے پانینی میں مل جاتے ہیں مگر یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ مقامی زبانیں بولنے والوں کی طرف سے آئے یا باہر سے آنے والے ساتھ لے کر آئے۔ یہ بات تو زیادہ تر لوگ تسلیم کرتے ہیں کہ پانینی کے زمانے تک بھی سنسکرت بالائی سطح کے تعلیم یافتہ طبقات میں ہی تھی مگر پھر بھی مقامی زبانوں نے سنسکرت کو متاثر کیا ہو گا کیونکہ پیداواری عمل میں اگر آریاؤں کے مویشی پالنے والے سماج کے پاس کوئی لفظ نہیں ہے تو وہ باہر کی کسی اور زبان سے ہی لیا گیا ہو گا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ آریا زراعت کو گھٹیا کام سمجھتے تھے۔ اس سے اور بھی ثابت ہوتا ہے کہ کھیتی باڑی اور دیگر پیداواری انداز کے

الفاظ پرانے ہڑپہ باسیوں ہی کی جانب سے آئے ہوں گے۔ آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ ہڑپہ کے اجڑنے کے بعد جو لوگ جنوب کی طرف چلے گئے انہیں دراوڑ کہا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ دراوڑی زبانوں کا بقیہ تمام زبانوں پر اثر پڑا جس کے متعلق کیمبرج ہسٹری آف انڈیا میں بھی لکھا گیا (کیمبرج ہسٹری آف انڈیا، جلد اول صفحہ 42) ہے اور کرشن ترپاٹھی اسے تسلیم کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

> "دراوڑوں کے نشان، ویدک، سنسکرت، پراکرتیں، دیگر لوک زبانوں اور ان سے نکلنے والی آج کل کی مقامی زبانوں میں نظر آتے ہیں۔ اس لیے یہ بات وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ ہندی آریاؤں سے پہلے دراوڑی [زبانیں] ہی شمال اور جنوب میں غالب تھیں"۔[33]

کھیتی باڑی کے ساتھ منسلک الفاظ تو پنجابی کلاسیکی ادب میں بھی سوائے وارث شاہ کے بہت کم نظر آتے ہیں[34] بابا فرید میں شاید ایک جگہ پر "اک راہیندے رہ گئے اک رادھی گئے اجاڑ"[35] میں فصل بونے اور اجاڑنے کا ذکر ہوا ہے۔ شاہ حسین نے چرخے پر کاتنے کے عمل کے ہر حصے کا ذکر کیا ہے مگر کھیتی باڑی کا شاید اتنا ہی کے کہ "چینا ریت نہ گڈھ وے اڑیا"[36] بلھے شاہ نے بھی کاتنے کے عمل کے اشارے بنائے ہیں۔ وارث شاہ نے اپنی ہیر میں کئی مقامات پر زراعت کے کئی پہلوؤں کا ذکر کیا ہے۔ جیسے "رانجھا جوتر اواہ کے تھک رہیا لاہ ارلیاں چھاؤں نوں آوندا ہے"، "راہک ہور تے کانو ہور اس دے، خاوند ہور دم ہور ناں مارنے نی"، "کسے ڈاہ کے موٹرا چو بھابھو"۔[37] وارث شاہ کے علاوہ کسی بھی کلاسیکی شاعر کا کھیتی باڑی کے الفاظ استعمال نہ کرنے سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ بارہویں اور اٹھارہویں صدی کے درمیان ہل کے ساتھ کھیتی باڑی نہیں کی جارہی تھی؛ اس سے صرف یہ نکل سکتا ہے کہ ان میں سے بیشتر شاعر شہری تھے اور کھیتی باڑی کے ساتھ ان کا تعلق کم تھا۔ اس سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ویدوں اور اپنشدوں کے مصنفین

آریاؤں کا زراعت کے ساتھ بالکل ہی کوئی تعلق نہیں تھا۔ اگر یہ بات ہے تو پھر سنسکرت کی لغات میں سے ان الفاظ کے ماخذ کبھی مل ہی نہیں سکتے۔

ہڑپہ تہذیب میں خاندان کی ترکیب:

یہ بات بھی بہت زیادہ تسلیم کی جاتی ہے کہ ہڑپہ کے باشندوں میں مادری نظام تھااور عورت ہی گھر کی حکمران تھی۔ اس بارے میں لیونل ڈی بارنٹ کا کہنا ہے:

"دراوڑی سماج بہت حد تک مادری تھا۔ اگر شادی کی رسم کہیں تھی بھی تو وہ ماں وادی (مرد عورت کے گھر میں آکے رہتا تھا) تھی۔ یہ بہت ڈھیلا سا تعلق ہوتا تھا جسے کسی بھی وقت ختم کیا جا سکتا تھا۔ اس لیے انسان کی شناخت عورت کے سلسلے سے ہوتی تھی"۔[38]

اس بارے میں خاندان کی ترکیب اور اس میں الگ الگ رشتوں کی تقسیم بھی دیکھیں۔ پنجابی میں بیوی کے لیے، گھر والی، تیویں، ووہٹی، زال، بڈھی وغیرہ استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ہر رشتے کا ایک اپنا نام ہے جیسے، پیو، ماں، نانا، نانی، دادا، دادی، بھرا، ویر، بہن، بھنویا، تایا، تائی، چاچا، چاچی، ماما، مامی، بوا یا پھپھی، پھپھڑ، ماسی، ماسڑ، بھانجا، بھانجی، سالا، سالے ہار، سالی، سانڈھو، نان، ننویا، جیٹھ، جیٹھانی، دیور، دیورانی، پوترا، پوتری، دوہتا، دوہتری، جوائی، نونہہ، سس، سوہرا، کُڑم، کُڑمنی وغیرہ۔ پنجاب کے دیہاتیون میں جو اور بھی پرانی زبان بولتے ہیں، کزنوں کے لیے الگ الگ نام ہیں جیسے، مسیر، پھپھیر، پتریر اور ملویر وغیرہ۔ سوال یہ ہے کہ کیا سنسکرت میں ایسی تقسیم ہے؟ ہمیں یہ معلوم ہے کہ تامل میں تو ہے مگر یورپی زبانوں میں ایسی تقسیم نہیں ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ پنجابی کی یہ تقسیم انڈو یورپین زبانوں سے بالکل مختلف ہے۔ ماں، پیو اور بھرا جیسے الفاظ تو یورپیم زبانوں سے مطابقت رکھتے ہیں مگر آگے اور دور کے رشتوں سے نہیں۔ اس سے یہ بات اور بھی پختہ ہوتی معلوم ہوتی ہے کہ آریا صرف مردوں کے طور پر آئے تھے،

چند بنیادی رشتوں کے نام ان کے پاس موجود تھے اور باقی رشتوں کے الفاظ ہڑپہ کے باسیوں کی جانب سے آئے۔ زراعت اور خاندان کے متعلق استعمال ہونے والے الفاظ کی بات تفصیل سے اس لیے کی گئی ہے تاکہ اس مفروضے کو پختہ کیا جاسکے کہ یہ الفاظ ہڑپہ کے باسیوں کی جانب سے آئے ہوں گے کیونکہ آریاؤں کے آنے کے بعد ہڑپہ کے لوگ پنجاب میں بس رہے تھے اور ان کا اپنا طرزِ عمل ختم نہیں ہوا تھا۔

یہاں ہم ہڑپہ کے باسیوں کے متعلق ایک معمہ سامنے لانا چاہتے ہیں۔ ہڑپہ سے ملنے والی کئی نشانیوں سے پتہ چلتا ہے کہ ابھی وہاں مادری نظام رائج تھا یا عورت کا مرتبہ بلند تھا: تمام مورتیوں میں عورت ہی دیوی اور اس طرح کی دیگر شکلوں میں نظر آتی ہے۔ لیکن اگر ہڑپہ کی تہذیب میں وافر اجناس اور اشیاء پیدا ہوتی تھیں تو کاروبار بھی ہوتا تھا تو اس کا مطلب ہے کہ طبقاتی نظام بھی آچکا ہوگا۔ کسی بھی طرح کی پولیٹیکل اکانومی کے ذریعے دیکھ لیں یہ ثابت ہے کہ اضافی پیداوار کے ساتھ طبقاتی تقسیم ہوتی ہے۔ عورتیں زراعت کے نظام کے آغاز میں تو بالائی درجے پر ہو جاتی ہیں کیونکہ یہ ان کی تحقیق تھی مگر جب جانوروں (بیلوں) کے ذریعے کھیتی باڑی شروع ہو جائے تو وہ مرد کرتے ہیں اور وہ کچھ سبقت لے جاتے ہیں۔ اس لیے یہ بات تحقیق طلب ہے کہ ہڑپہ کے ترقی یافتہ زراعت کے نظام میں مادری نظام کیسے قائم رہا؟

یہ بھی حقیقت ہے کہ زرعی نظام میں عورتوں کا حصہ زیادہ ہوتا ہے اور اس لیے وہ بہت پست بھی نہیں ہوتیں۔ مگر جب وافر پیداوار اور فارغ طبقات (پیشہ ور جنگجو اور پروہت) میں بہت اضافہ ہو جائے تو عورت کی غلامی بھی بڑھ جاتی ہے۔ ہمارے اپنے زمانے میں وہ لوگ اپنی خواتین کو پردہ کرواتے تھے جو زراعت پیشہ نہیں تھے[39]۔ اس پہلو سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہڑپہ کے باسیوں میں زراعت تو ترقی کر چکی تھی مگر ابھی تک زیادہ فارغ طبقات وجود میں نہیں آئے تھے اس لیے مادری نظام ختم نہیں ہوا تھا۔ ہم یہ بات پہلے بھی کر چکے ہیں کہ ہڑپہ تہذیب کی تمام کھدائیوں میں سے مندر وغیر تو بالکل نہیں ملے۔ جنگی ہتھیار اور بڑے بڑے محلات کا بھی کوئی سراغ نہیں ملا[40]۔

ہم پہلے زبان کے سلسلے میں پنجابی اور کھاسی زبان کے اشتراک کا تذکرہ کر چکے ہیں۔ کھاسی قبیلے کا ہڑپہ کے باسیوں کے ساتھ اشتراک اس سے مزید نمایاں ہو کر سامنے آتا ہے کہ وہ دنیا میں واحد قبیلہ تھا جس میں مادری نظام 1973 تک پوری طرح رائج تھا مگر 2004 کی ایک رپورٹ کے مطابق ان کے مادری نظام میں فرق آنا شروع ہو گیا تھا۔ مگر یہ ہماری تحقیق پر اثرانداز نہیں ہوتا۔ معاشی سطح پر وہ زراعت کی اس پہلی سطح پر رہے ہیں جہاں ابھی بھی ہل کا استعمال شروع نہیں ہوا تھا اس لیے ان کا بنیادی نظام مادری تھا۔ ان کے متعلق لکھتے ہوئے گورڈن نے لائل کا حوالہ دیا ہے:

"ان کا سماجی نظام ابھی تک قائم مادری اداروں کی جامع مثال ہے۔۔ نہ صرف ماں خاندان کی سر براہ، اتصال اور وحدت کا اظہار ہوتی ہے، بلکہ وہ جائیداد کی حقیقی مالک ہوتی ہے۔ اس سے ہی وراثت آگے چلتی ہے۔ باپ کی اولاد کے ساتھ کوئی رشتہ داری نہیں ہوتی کیونکہ وہ (باپ) خود اپنی ماں کے قبیلے کے ساتھ منسلک ہوتا ہے۔ وہ جو کچھ کماتا ہے وہ اس کی ماں کے خاندان کو جاتا ہے اور اس کے انتقال پر اس کی ہڈیاں اس کی ماں کے رشتہ داروں کے ساتھ جاتی ہیں۔ جوال کے علاقے میں مرد نہ تو اپنی بیوی کے گھر میں رہتا ہے اور نہ ہی وہاں سے کھاتا ہے اور اندھیرا ہونے کے بعد (بیوی سے ملنے) آتا ہے۔۔۔ ان میں بیماری یا موت کو عورت (دیویوں) کے حصے میں ڈالا جاتا ہے اور انہی کی پوجا کی جاتی ہے۔ قربانیوں کی سر براہی بھی مذہبی پروہت خواتین کرتی ہیں اور مرد صرف ان کے نائب ہی ہوتے ہیں۔ ایک خاص ریاست خائرم میں عورت ہی سب سے بڑی مذہبی سر براہ ہوتی ہے اور وہی ریاست کی سر براہ ہوتی ہیں" [41]

اس کے بالکل متضاد تامل ناڈو کے نلگری ہل میں بسنے والا ٹوڈا قبیلہ ہے جو ازمنۂ قدیم کی طرح سو فیصد مویشی پالتا ہے۔ یہ بھینسیں پالتے ہیں اور دودھ کی مصنوعات کے بدلے دیگر اشیاء حاصل کرتے ہیں۔ ان کا دیوتا بھی بھینس ہے اور ان کا سب سے بڑا پروہت بھی چرواہا (پنجابی کا ماہی) کہلاتا ہے۔ ان کا خاندانی نظام مرد کے تابع ہے اور ان میں کثیر شوہری (polyandry) نظام بھی کچھ عرصہ پہلے تک موجود تھا۔ یہ لڑکیوں کو مار

دیتے تھے اور بھینسوں کے بدلے میں سبھی بھائی ایک ہی عورت سے شادی کر لیتے تھے۔
ٹوڈیوں کی مثال سے دو باتیں سامنے آتی ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ دراوڑی ٹوڈیوں کے مویشی پالنے والے مکمل طور پر مرد کے تابع نظام سے یہ پتہ چلتا ہے کہ سبھی دراوڑوں میں مادری نظام نہیں تھا۔ اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ مادری نظام والے دراوڑوں کی جگہ منڈا اور جنوبی ایشیائی زبانیں بولنے والے تھے جیسے مذکورہ بالا کھاسی قبیلہ۔

دوسری بات یہ اجاگر ہوتی ہے کہ مویشی پالنے کی منزل پر مرد کی حاکمیت والا نظام ہی ہو سکتا ہے کیونکہ مویشی پالنا مردوں کا ہی کام ہے۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ آریا مویشی پالنے والے تھے اور اس لیے مرد کی حاکمیت والے نظام کو ہی مانتے تھے۔ یہ کھیتی باڑی کو نچلی سطح کے مفتوحہ لوگوں کا پیشہ سمجھتے تھے۔ ان کے متعلق بریفالٹ کا کہنا ہے کہ:

"ان (ویدک لوگوں) کا سماج چرواہوں اور جنگجوؤں کا تھا جس نے شمالی ہندوستان کے زرخیز علاقوں پر قبضہ کر لیا تھا۔ انہوں نے کبھی کھیتی باڑی نہیں کی اور یہ کام مقامی لوگوں پر چھوڑ دیا۔ وہ باقی چرواہے جنگجوؤں کی طرح دل سے زراعت سے نفرت کرتے تھے اور اسے مفتوحہ لوگوں کا کام سمجھتے تھے"[42]

ہڑپہ تہذیب کی تجارت:

ہڑپہ کی تہذیب کے فروغ سے قبل مہر گڑھ کے خاتمے کی کوئی ٹھوس وجہ نہیں ملی مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ یہی تہذیب آگے چل کر ہڑپہ اور موہنجوداڑو جیسے بڑے شہروں کا اظہار بنی۔ کئی طرح کی تحقیق سے یہ ثابت ہے کہ ہڑپہ کی تہذیب میں تجارتی سامان دریاؤں کے ذریعے جہازوں اور کشتیوں کے ذریعے ہوتا تھا۔ پھر ان شہروں سے مور، ہاتھی دانت، اور ہاتھی دانت کی بنی ہوئی کنگھیاں، سفید سنگِ مرمر، ابرق، گھونگھے، مونگا، عقیق، سنگ مردہ، سنگ لاجورد، سنگ یمانی، چاندی، سونا، سکہ، خام عقیق، بھربھرا پتھر، چونا، چیسلمیر کا پیلا پتھر، چقماق،

خام لوہا، مرمر سیاہ، سنگِ مرمر، سانپ کے زہر کا تریاق، نشتیر، سنکھیا، فرشی پتھر، سنگ خارا، سنگ ابری میسوپوٹیمیا یا عراق بھیجے جاتے تھے[43]۔

ہڑپہ سے میسوپوٹیمیا جانے کے راستے میں طلمون (آج کا بحرین) جزیرے میں رکنے کے لیے ایک مرکز بنا ہوا تھا۔ بحرین میں بھی کھدائی سے ہڑپہ کی مہریں ملی ہیں۔ میسوپوٹیمیا جانے والے تاجروں کے جہاز سمد کے کنارے کنارے چلتے تھے۔ اگر بڑے طوفان سے جہاز سمندر میں دھکیلے جاتے تھے تو جہاز چلانے والے ساتھ لائے گئے کوے اڑاتے تھے تاکہ نزدیک ترین زمینی کنارے کا پتہ چل جائے۔ حضرت نوح کی کہانی میں بھی ہے کہ اوہنوں نے زمینی کنارہ ڈھونڈنے کے لیے پہلے کوا اڑایا تھا اور پھر زمین کی زرخیزی لمعلوم کرنے کے لیے کبوتر اڑایا تھا۔ یہ بات بھی ہے کہ ہڑپہ تہذیب میں سے میسوپوٹیمیا کی مہریں نہیں ملیں اور اندازہ لگایا گیا ہے کہ وہاں کوا بھی نہیں تھا اور وہاں سے جہازوں کے ذریعے کوئی سامان بھی نہیں آتا تھا۔ پنجابی کے لوک گیتوں میں کوا، بطور مہمانوں کی آمد بتانے والا، ہڑپہ کی تہذیب میں سے آیا ہے (مائے نی، کاگ بنیرے اُتے بولیا)۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ کوے کی علامت الٹ ہو گئی اور اسے چالاک اور جھپٹ کر چھیننے والا بنا دیا گیا۔ میسوپوٹیمیا کے ساتھ کی جانے والی تجارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ہڑپہ والے بہت سی وافر اشیاء ہی پیدا کرتے یا بناتے نہیں تھے بلکہ وہ جہاز بنانے اور اسے سمندر میں چلانے کے بھی ماہر تھے۔ اس بارے میں ڈی ڈی کوسامبی نے کافی کچھ تحریر کیا ہے۔

ہڑپہ کے باسیوں کی جدید معلومات:

مگر یہاں یہ بات پختہ کر لی جائے کہ ہڑپہ کے بہت سے لوگ پنجاب میں ہی رہے ہوں گے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ہڑپہ کے قبائل ایک ہی جگہ رہ کر کھیتی باڑی کرتے رہے یا خانہ بدوشوں کے انداز میں جنگل سے خوراک جمع کر کے یا شکار کر کے گزارہ کرتے رہے۔ اس بارے میں کوسامبی کا کہنا ہے کہ "سوال یہ ہے کہ وادیٔ سندھ کی تہذیب [ہڑپہ کی تہذیب] کا کتنا حصہ شہروں کی بربادی کے بعد محفوظ رہا۔ یہ مصدقہ بات ہے کہ

کاریگری اور بیوپاری معلومات کا بڑا حصہ محفوظ رہا، بعد کے ہندوستان میں وزن اور پیمائش کے پیمانے وہی رہے جو موہنجوڈرو اور ہڑپہ میں تھے۔"[44]

یہاں یہ بھی بتاتے چلیں کہ ہڑپہ کے باسیوں کی معلومات کس سطح پر تھیں جسے استعمال کر کے آریاؤں کی آمد کے بعد نئی تہذیب تعمیر کی گئی:

> "دراوڑ دھاتوں کا بہت علم رکھتے تھے، ان کے برتن بہت ہموار تھے اور وہ کھیتی باڑی سے بھی واقف تھے۔ فصلوں کو پانی دینے کے لیے دریاؤں پر بند باندھنے والے بھی یہ پہلے لوگ تھے"[45]

اس بات کو ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کہ عام کہانی تو یہ بیان کی جاتی ہے کہ ہڑپہ تہذیب کی بربادی کے 600 برس پیچھے لے جانے والے دھچکے کے بعد جو تہذیب بنی وہ آریاؤں نے بنائی تھی۔ آگے ہم دیکھیں گے کہ یہ بات تو ٹھیک ہے کہ تعمیرِ نو کے وقت آریا حکمران تھے مگر کھیتی باڑی کرنا اور دیگر اشیاء بنانا صرف ہڑپہ کے باسیوں کو ہی آتا تھا۔ آریا بھی بعد میں آنے والے مسلمان حکمرانوں کی طرح تھے جنہیں خود تو کوئی خاص کام نہیں آتا تھا اور صرف تلوار کے زور پر مفت عیش کرتے تھے۔

ہم زبان کے متعلق بات کرتے ہوئے پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں کہ جب آریا پنجاب میں صرف گائے پال رہے تھے مقامی لوگ دیہاتوں میں کھیتی باڑی کرتے تھے جس پر انہیں بیوقوف سمجھا جاتا تھا جو انہیں گائے کی قدر نہیں ہے۔ مگر آخر میں دیکھیں کہ گائے چرانے کا کام بھی ہڑپہ والے غلاموں سے ہی کروایا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ آریاؤں نے ہڑپہ والوں کو غلام بنا کر ان کے علم سے مستفید ہوتے ہوئے ہی زیادہ تر ترقی کی۔ آریاؤں کے لیے یہ جنت تھی کہ وہ غلاموں کی تقریباً مفت محنت سے امیر ہو گئے۔ آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ پانینی کے مطابق آریا صرف کھانے کے عوض سارا دن کھیتی باڑی کرواتے تھے۔ کھیتی باڑی کے علاوہ ہر کام کے کاریگر (جولاہے، موچی، کمہار، بڑھئی، دھوبی، ماشکی

وغیرہ) ہڑپہ کے لوگ ہی تھے۔ حتیٰ کہ آریاؤں کی عبادت کے وقت گانے والے بھی مقامی لوگ ہی تھے۔ ان سب سے کام بھی لیا جاتا تھا اور انہیں بستیوں سے باہر بھی رکھا جاتا تھا۔

ویدوں کے بعد مہا بھارت کی تحریر تاریخ کا بڑا ذریعہ سمجھی جاتی ہے۔ ویسے تو مہا بھارت ایک بڑی جنگ کی داستان ہے مگر اس کے اندر سینکڑوں کہانیاں بے ترتیبی سے لکھی گئی ہیں۔ ڈی ڈی کوسامبی کا یہ کہنا ٹھیک معلوم ہوتا ہے کہ "پیشہ ور بھاٹ ہی اس وقت تک شاعر اور گویئے ہوتے تھے"[46] اور یہ ان کی تخلیق معلوم ہوتی ہے۔ تحریر کے اس انداز میں جیسے آغاز میں بڑے لوگوں کی مدح سرائی کی جاتی ہے وہ بھی بھاٹوں کے طریقے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لگتا ہے کہ بھاٹ شاعروں اور گویوں نے کئی صدیوں تک اس میں اضافے کیے۔ کلاسیکی راگوں کی ابتداء ویدوں کے گانے سے ہی ہوئی تھی۔ خصوصاً بعد میں لکھا جانے والا سام وید (Samaveda) تو بنایا ہی گیتوں کی ساخت پر ہے، اس میں رگ وید کے کچھ حصے بھی بند شوں میں لائے گئے ہیں۔

آگے چل کر ہم بات کریں گے کہ قبائلی نظام میں ٹوٹ پھوٹ کے ساتھ وید گانے کا کام ہڑپہ کے پیشہ ور گویوں کے پاس چلا گیا۔ اس کا ایک ثبوت بھی ہے کہ جو مماثلت انڈو یورپین زبانوں کے کچھ الفاظ میں نظر آتی ہے وہ راگوں میں نظر نہیں آتی۔ یورپ اور پنجاب کی راگ کاری ایک دوسرے سے قطعاً مختلف ہے۔ اس کی یہی وجہ ہو سکتی ہے کہ راگوں کا زیادہ کام ہڑپہ کے باشندوں کے پاس تھا اور انہوں نے اپنی پرانی ریت کو جاری رکھا جو آریاؤں سے مختلف تھی۔ اگر راگوں کی بنیاد آریاؤں نے رکھی ہوتی تو زبانوں کی طرح ان کی یورپی راگ کے حصوں کے ساتھ گہری مماثلت ہوتی۔

رگ وید میں عبادت کی حمدیں پڑھنے کو 'یَجّ' کرنا کہا جاتا ہے۔ طبقاتی تقسیم بڑھنے سے بالائی طبقات کے لوگوں نے پیشہ ور لوگوں سے 'یَجّ' کروانا شروع کر دیا اور انہوں نے خود کو 'یجمان' کہلوانا شروع کر دیا[47]۔ سوال ہے کہ 'یَجّ' کرنے والے پیشہ ور گویے اور شاعر کون تھے؟ پنجاب میں تو صرف اور صرف میراثی ہیں جو زمینی ملکیت

والے طبقات کو 'یجمان' کہہ کر مخاطب کرتے ہیں۔ پنجاب میں تمام مذاہب میں حمد پڑھنے والے (یا یج کرنے والے) زیادہ تر میراثی ہی ہوتے ہیں۔ اگر رگ وید کے زمانے میں ہی 'یج' کرنے کا کام پیشہ ور گویوں یا میراثیوں کے ہاتھ آ گیا تھا تو پھر آخری زمانے کی وید حمدیں تحریر کرنے میں ان کا حصہ شامل ہونا بھی شروع ہو گیا ہو گا۔ رگ وید میں کچھ دیوتاؤں کے متعلق متضاد خیالات کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ پہلے حمد لکھنے اور 'یج' کرنے کا کام آریاؤں کے اپنے دانشوروں کے ہاتھ میں ہی تھا جن کے سوچنے کا انداز بعد میں یہ کام کرنے والے پیشہ ور گویوں سے مختلف تھا۔ پنجاب میں میراثیوں اور دیگر فنکاروں کے متعلق یہ بات پورے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ ان کے رنگ اور نقوش ہڑپہ کے باسیوں والے ہیں۔

ایسا لگتا ہے کہ بہت عرصے تک مہابھارت اور وید لکھنے اور گانے کا زیادہ تر کام بھاٹوں اور میراثیوں کے ہاتھوں میں رہا اور وہی اس میں اضافے کرتے رہے۔ بعد ازاں جب برہمن وادگنگا جمنا وادی میں غالب آ گیا تو وہاں پروہت 'یج' کرنے والوں سے بلند مرتبہ (برہمن) ہو گئے۔ مگر پنجاب میں یہ تقسیم نہ ہوئی اور 'یج' کرنے کا کام پیشہ ور گویوں کے پاس ہی رہا جس پر گنگا جمنی برہمن بہت افسوس کرتے تھے۔ برہمنوں نے سب سے اونچی ذات بن کر ویدوں اور مہابھارت جیسی بڑی تصانیف پر قبضہ جما لیا اور ان کی تفاسیر اپنے طبقاتی مفاد کو سامنے رکھتے ہوئے کرنی شروع کر دیں۔ حتیٰ کہ برہمنوں نے ویدوں وغیرہ پر اپنی اجارہ داری کو مضبوط کرنے کے لیے نچلی ذاتوں کے لوگوں کو یہ سب کچھ پڑھنے سے منع کر دیا۔

ہڑپہ تہذیب کا اختتام اور آریاؤں کا قبضہ:

ہڑپہ تہذیب کے خاتمے کے متعلق بھی کئی نظریات بنائے گئے ہیں۔ ان میں سب سے پہلا تو یہ تھا کہ آریاؤں نے حملے کر کے اس قدیم تہذیب کو تباہ کر دیا۔ اس کے

حق میں رگ وید کے وہ سوکت دیئے جاتے ہیں جن میں دیوتا اندر کے دشمنوں کے حملے کا ذکر ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ ہڑپہ کے باسیوں نے فصلوں کو پانی دینے کے لیے جو ڈیم بنائے تھے وہ آریاؤں نے تباہ کر دیئے اور کھیتی باڑی ختم ہو گئی جیسے یہ سوکت ہے "اندر اپنے ہتھیاروں کے ساتھ بلاؤں (demons) کو مار کے پانی کا راستہ کھولتا ہے"[48]۔ پھر رگ وید میں سرسوتی اور گھاگھر دیا کا کافی ذکر ہے جس کے متعلق اندازہ ہے کہ وہ خشک ہو گیا اور اس نے پرانی تہذیب کے خاتمے میں بڑا حصہ ڈالا۔ مگر اب جبکہ ہڑپہ کی تہذیب کے متعلق تسلیم کیا جاتا ہے کہ اس کی وسعت ہریانہ، راجستھان اور گجرات تک تھی تو پھر سرسوتی دریا کے خشک ہونے سے پوری تہذیب کی بربادی قابلِ یقین نہیں ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ یہ دریا رگ وید کے زمانے تک بھی تھا تو پھر اس کے خشک ہونے سے پرانی تہذیب کے خاتمے کو کیونکر تسلیم کیا جائے۔

اب اس بات پر بیشتر واقفینِ حالات کی مشترکہ رائے ہے کہ ہڑپہ تہذیب آریاؤں کے آنے سے پہلے ہی 2000 قبل مسیح کے لگ بھگ ختم ہو چکی تھی یا خاتمے کے قریب تھی۔ موجودہ اندازہ یہ ہے کہ اس پورے علاقے میں موسموں کی بنیادی تبدیلی سے مون سون کی بارشوں کا نظام الٹ ہو گیا، دریائے سندھ میں سیلاب آنا بند ہو گئے، کھیتی باڑی ختم ہو گئی اور شہر اُجڑ گئے۔ ایک اور تحقیق میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ یہاں 900 سال کا قحط پڑا جس سے تہذیب کے شہر اجڑ گئے[49][50][51]۔ ان وقتوں میں ہڑپہ کے بہت سے لوگ جنوبی ہندوستان کی طرف جانے لگے اور کئی سو یا کئی ہزار برس میں وہاں جا کر آباد ہو گئے۔ ہڑپہ کے لوگ دو راستوں سے جنوب کی طرف گئے جن میں سے ایک سمندر کے کنارے کنارے جانے کا تھا اور دوسرا اندر سے جانے کا۔ پروفیسر فرینکلن ساؤتھ ورتھ نے مہاراشٹر کے شہروں کے ناموں سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ہڑپہ کے باشندوں نے جنوب کی طرف جاتے ہوئے راستے میں کئی شہر اور قصبے بھی آباد کیے جن کے نام کے آخر میں "والی" (جیسے راہ والی) آتا ہے اور یہ جنوب کی زبانوں میں "پالی" ہو جاتا ہے[52]۔ جنوب

میں جن زبانوں نے فروغ پایا ان کی شاخ بروہی بھی ہے جو بلوچستان اور قلات اور جنوبی افغانستان کے چند علاقوں میں بولی جاتی ہے۔ یہ زبان دراوڑی ہے اور اس بات کا ثبوت ہے کہ ہڑپہ کے لوگ شمال سے جنوب کی طرف گئے۔ کچھ لوگ بروہی کو دراوڑی زبانوں کے سلسلے میں نہیں شمار کرتے۔

موسمیاتی تبدیلی سے ہڑپہ کے شہروں کے اجڑنے والی بات ایک حد تک مانی جاسکتی ہے۔ یہ ہوسکتا ہے کہ ہڑپہ تہذیب کے شہروں کو پالنے والی بستیاں اضافی پیداوار کے قابل نہ رہی ہوں اور شہر آہستہ آہستہ خاتمے کے قریب پہنچ گئے ہوں مگر اس سے مکمل بات کی تفسیر نہیں ہوتی۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ پنجاب میں اُونچی ذاتوں کے رنگ تھوڑے سفید اور سانولے ہیں اور ان کے نقوش انڈویورپینز سے ملتے ہیں جب کہ پسماندہ ذاتوں کے زیادہ تر لوگ سیاہ رنگ کے ہیں اور ان کے نقوش افریقی اور جنوبی ہندوستانیوں کے ساتھ ملتے ہیں۔ ذات کے لیے مستعمل لفظ 'ورن' کا مطلب بھی رنگ کی تقسیم ہے۔ پنجاب میں بالائی اور زیریں طبقات کے رنگوں اور نقوش کے فرق کی کوئی وجہ ہونا ضروری ہے۔ اسے سمجھنے کے لیے یہ مفروضہ اپنایا جاسکتا ہے کہ پنجاب میں برے موسمی حالات کے سبب ہڑپہ تہذیب کے شہروں کی حالت خراب ہو گئی ہو گی مگر باہر سے آنے والوں نے ان کے بچے کھچے لوگوں کو آہستہ آہستہ حملوں کے ذریعے ختم کر دیا اور لوگوں کو غلام بنالیا ہو گا۔ برے موسموں کی وجہ سے بہت سے لوگ پہلے ہی جنوب کی طرف جانا شروع ہو گئے ہوں گے مگر یہاں رہ جانے والے ہڑپہ کے باسیوں کو آریاؤں نے شکست دے کر مطیع بنالیا ہو گا۔

اس پس منظر میں رگ وید میں ہونے والی لڑائیوں اور بربادیوں کو محض قبائلی لڑائیاں تسلیم کرنا کچھ مشکل لگتا ہے۔ یہ تو ہوسکتا ہے کہ ان لڑائیوں میں کچھ حصے آریاؤں کی باہمی جنگوں کے ہوں مگر کئی دیگر پہلوؤں سے لگتا ہے کہ یہ لڑائیاں دو نسلوں، باہر سے آنے والوں اور ہڑپہ کے مقامی باشندوں کے درمیان ہو رہی تھیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ پہلے آنے والے آریاؤں میں 'اسوارا' (دیوتا) بہت بلند مرتبہ اور لوہے کا علم رکھنے والے تھے مگر

بعد میں آنے والے آریا انہیں حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے اور آریا شاعر حمدوں میں انہیں اور 'داسیو' (غلام) کو ختم کرنے کو کہتے تھے۔ مگر آریاؤں اور مقامی باشندوں کا رہن سہن اور سوچنے کا انداز بہت ہی مختلف تھے۔ رگ وید میں مقامی لوگوں کا دیوتا 'ورترا' آریاؤں کے 'اندر' کا متضاد ہے اور مزاحمت (resistance) کا استعارہ ہے۔ ص 24 مورخ دانشور بھی ورترا کے لفظ کا مطلب 'دشمن' اور 'افراد کا گروہ' سمجھتا ہے۔ رگ وید میں ورترا داسا (مطلب غلام) کے ساتھ ساتھ آتا ہے[53]۔ یہاں ورتر کا مطلب چپٹی یا ٹوٹی ہوئی ناک والے داسیو پنجابی لوگ ہیں۔ رگ وید میں کئی مقامات پر داسیو چپٹی ناک والے اور کالے لوگ ہیں جو عضوِ تناسل کو پوجنے والے مذہب اور رسوم و رواج سے محروم ہیں۔ ان کے جادو ٹونے کی طرح ان کی زبان بھی علیحدہ ہے۔

یہاں ہم یہ بھی کہنا چاہتے ہیں کہ جینیاتی سائنس اور دیگر تحقیق سے یہ بات مکمل طور پر ثابت ہو گئی ہے کہ سب انسانوں کا ماخذ ایک ہی تھا اور وہ سارے افریقہ سے نکل کر یہاں وہاں پھیلے تھے۔ اس حقیقت کو ماننے کا مطلب ہے کہ بعد میں جیسے جیسے الگ الگ علاقوں میں انسانوں نے سماج بنائے ان کا نتیجہ اخذ کر کے ایسے سائنسی اصول تلاش کیے جا سکتے ہیں جن کا اطلاق سبھی پر ہو سکتا ہے۔ چارلس ڈارون (1882-1809)، لوئس مورگن (1881-1818) اور کارل مارکس (1883-1818) نے یہی کچھ ثابت کیا۔ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ صدیوں پہلے قدیم زمانے میں پنجاب میں 'تنتروادا' کا یہی نظریہ تھا اور ہر جگہ کے دانشور انسانوں کا ماخذ ایک ہی مانتے آئے ہیں۔ اس لیے ہمیں پنجاب کی تاریخ پر غور کرتے ہوئے یہ ثابت نہیں کرنا کہ یہ ایک منفرد قوم یا علاقہ تھا۔ اس کے الٹ، ہم عالمی طور پر تسلیم شدہ اصولوں کے ذریعے یہاں کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں کو دیکھیں گے اور تجزیہ کریں گے کہ یہ علاقہ کس کس منزل سے کب کب گزرا۔ کھدائیوں سے یہ ثابت ہوا ہے کہ کچھ چیزیں ہڑپہ کی تہذیب میں تھیں اور کچھ نہیں تھیں۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم اسے سائنسی سماجی اصولوں کے ذریعے نہیں دیکھ سکتے۔

ہڑپہ تہذیب کے شہر:

ریتا گریوال نے تاریخ کی الگ الگ منازل پر پنجاب کے شہروں کے متعلق بتایا ہے اور ہڑپہ تہذیب کے متعلق ان کا کہنا ہے: پنجاب، گجرات، راجستھان، سندھ، ہریانہ اور مغربی اتر پردیش (یو پی) میں 30 شہری علاقے تھے۔ سب سے بڑا شہر لکھمیر والا 225 ہیکٹر، ہڑپہ اور دھالروان 150 ہیکٹر، گُرنی کلاں 144، سہارنپور اور بگلیوں کے کھنڈرات 100 ہیکٹر۔ ایک ہیکٹر 2.471 ایکڑ کے برابر ہوتا ہے۔ ہڑپہ تہذیب کے شہروں کے متعلق وہ بتاتی ہیں:

> "ہڑپہ تہذیب کے زمانے میں نسبتاً زیادہ شہر پنجاب میں تھے۔ یہ کہا گیا ہے کہ یہ شہر چولستان۔ موہنجودڑو سے شروع ہو کر شمال اور شمال مشرق کی طرف پھیلے۔۔۔یہ شہر زرعی سطح پر ترقی یافتہ علاقوں میں تھے کیونکہ ان کا وجود اسی بات پر تھا۔ پنجاب کے دوآبوں میں شہر نہیں تھے اور 3 ہیکٹروں کے گاوں نظر آتے تھے۔"[54]

شہروں کے نام: اگروہا، اجارم، داتھیہ، باناوالی، بھگوان پورہ، پروانے سیال، ڈھاڈری، دھالیون، گُرنی، کالان، ہڑپہ، حسن پور، کالی بھنگن، کاٹیلون، کوٹلہ نہنگ خان، لکھمیر والا، میٹا تھل، موہنجودڑو، موہرانہ، نگر، راکھی گڑھی، رنگ محل، سُگھ، روپڑ، سنگھول، سُنت، تھانیشور، دینی وال۔

حوالہ جات:

1 The Hymns of the Rigveda, Translated, Ralph H. Griffith, 1896

2 Smith, J.D. (ed)The Mahabharata (Penguin Classics) Paperback - Abridged, July 28, 2009

3 Kosambi, D. D. Qadeem Hidustan ki Tareekh, tr. Balmakand Arsh Malsiani, Traqqi-e-Urdu Board, Delhi 1979, pp 80-81

4 Khan, M. Asif, Nik Suk te Hoor Nik Suk,Pakistan Punjabi Adabi Board, pp 36-43, 189-203

5 Soofi, M. Punjab Notes | Punjab: some of its ancient names, Dawn. January 2, 2015

6 Kosambi, D. D. An Introduction to the Study of Indian History, Popular Parkashan, Mumbai, India, 1956

7 https://en.wikipedia.org/wiki/Indus_Valley_Civilisation

8 Marshall, J. Mohenjodaro and the Indus Civilization, London, 1931

9 Ibid

10 Moulherat, Christophe. First Evidence of Cotton at Neolithic Mehrgarh, Pakistan: Analysis of Mineralized Fibres from a Copper Bead, Journal of Archaeological Science (2002) 29, 1393-1401

11 Possehl, Gregory L. 1996. "Mehrgarh." Oxford Companion to Archaeology, edited by Brian Fagan. Oxford University Press, "Early Mehrgarh residents lived in mud brick houses, stored their grain in granaries, fashioned tools with local copper ore, and lined their large basket containers with bitumen. They cultivated six row barley einkorn and emmer wheat, jujubes and dates, and herded sheep, goats and cattle. Residents of the later period (5500 BCE to 2600 BCE) put much effort into crafts, including flint knapping, tanning, bead production, and metal working"

12 Meadow, Richard H. (1996). David R. Harris (ed.). The origins and spread of agriculture and pastoralism in Eurasia. Psychology Press. pp. 393

13 Parmanand, Bhai. Tareekh-e-Punjab, Lala Lajpat Rai & Sons, Lohari Darwaza, Lahore, pp 18-19

14 Ibid

15 Ibid p. 70 He [Lala Lajpat Rai] controversially demanded "a clear partition of India into a Muslim India and Hindu State India" in The Tribune on 14 December 1923.. The Hindu Mahasabha leader Lala Lajpat Rai wrote in The Tribune of December 14, 1924. He wrote: "Under my scheme the Muslims will have four Muslim States: (1) The Pathan Province or the North-West Frontier; (2) Western Punjab (3) Sindh and (4) Eastern Bengal. If there are compact Muslim communities in any other part of India, sufficiently large to form a province, they should be similarly constituted. But it should be distinctly understood that this is not a united India. It means a clear partition of India into a Muslim India and a non-Mulsim India".

16 Joseph, Tony, Early Indians, Juggernaut Books, 2018

17 AJHG Pathak et ell, The Genetic Ancestry of Modern Indus Valley Populations from Northwest India, Volume 103, Issue 6, 6 December 2018, Pages 918-929

18 Richard, M. P. Genetic influx from Central Asia in the Bronze Age was strongly male-driven ,

19 Joseph, Tony, Early Indians, Juggernaut Books, 2018 , p. xi

20 Oppenheimer, Stephen. The Real Eve: Modern Man's Journey out of Africa. New York: Carroll and Graf Publishers, 2003

21 Joseph, p 167

22 Encyclopedia Britannica (See India, Harappa(

23 Kosambi, p. 48

24 https://www.harappa.com/answers/there-any-relation-between-vedic-and-indus-civilization-many-indus-and-saraswati-sites-have

25 Kosambi, p 47, 63

26 Manu : "Na asti strinam........" - 9/18. While performing namkarm and jatkarm, Vedic mantras are not to be recited by women, because women are lacking in strength and knowledge of Vedic texts. Women are impure and represent falsehood.

27 Tarpathi, Ramashankar, Qadeem Hindustan ki Tareekh, Qaumi Council Braey Faroogh Urdu Zaban, New Delhi, pp 39-40

28 Witzel, Michael. Aryan and non-Aryan Names in Vedic India, Data for Linguistic situation, c, 1900-500 BC p. 57

29 Ibid p 13

30 Ibid p 45

31 Kuiper, F. B.J. Aryans in Rigveda, Podopi, 1991 p. 91-94

32 Southworth, 1974 P 218-222 Contact and Convergence in South Asian Languages (Special publication of the International Journal of Dravidian Linguistics), Trivandrum, South India Linguistic stratigraphy of North India, in Contact and convergence in South Asian languages, pp. 201-23 (see previous item(

33 Tarpathi, Ramashankar, Qadeem Hindustan ki Tareekh, Qaumi Council Braey Faroogh Urdu Zaban, New Delhi, pp 39-40

34 Shah, Waris. Heer ed Sheikh Abdul Aziz, Alfaisal, Urdu Bazar Lahor

35 Kalam Baba Farid, Wichaar.com, http://www.wichaar.com/news/154/ARTICLE/2424/2008-02-01.html

36 Ibid,

37 Shah, p 105, stanza 363 ,

38 Tarpathi, p 40

39 Ejaz, Manzur. Life, I'll Weave Your Threads, p

40 https://en.wikipedia.org/wiki/Indus_Valley_Civilisation "There is no conclusive evidence of palaces or temples - or of kings, armies, or priests ."

41 Gordon, P. R. T. The Khasis. London, 1914 p xix-xx

42 Briffault M iii 59 (243(

43 Grewal, Reta, Urban Paterns in the Punjab Region since Protohistoric Times, Punjab University, Chandigarh, Grewal, Journal of Punjab Studies, 20: 1&2 Spring-Fa ;;

44 Kosambi, p. 101

45 Tarpathi, p 40

46 Kosambi, Qadeem Hidustan ki Tareekh, p 128

47 Debiprasad Chattopadhaya Lokayata, A Study in Indian Materialism, People's Publishing House, New Delhi, 1959 p. 601-621

48 Regveda, Rigveda, Book 7,21.5, Book 10, 99.3

49 Liviu Gioson, et ell: Climate Change Likely Caused Migration, Demise of Ancient Indus Valley Civilization, Woods Hole Oceanographic Institution, Cape Cod, Massachuests, USA .

50 Dutt, S. et al. A long arid interlude in the Indian summer monsoon during ~4,350 to 3,450?cal.?yr BP contemporaneous to displacement of the Indus valley civilization. Quaternary. International. (2018) doi: 10.1016/j.quaint.2018.04.005

51 Dixit, Y. et al. Abrupt weakening of the summer monsoon in northwest India ~4100 yr ago. Geology. 42, 339-342 (2014(

52 Southwest, Franklin C,. and David W. McAlpin, 'South Asia: Dravidian Linguistic History'. In Encyclopedia of Global Human Migration, Blackwell Publishing Ltd, 2013

53 Regveda,VII,83 1

54 Grewal, Reta, Urban Paterns in the Punjab Region since Protohistoric Times, Punjab University, Chandigarh, Grewal, Journal of Punjab Studies, 20: 1&2 Spring-Fa;;

پنجاب میں آریاوں کی آمد

اب محققین اور تاریخ دانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ 2000 سے 1500 قبل مسیح تک ایک بہت بڑا گروہ پنجاب آنا شروع ہوا تھا جنہیں آریا کہا جاتا ہے۔ ہارورڈ یونیورسٹی کے پروفیسر مائیکل وٹزل (1)(2) کے مطابق آریا 1300 قبل مسیح میں یہاں آئے تھے۔ جیسے پہلے بتایا گیا ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان نئے آنے والوں کے جینز پرانے ہندوستانیوں کے بجائے یورپین کے ساتھ زیادہ ملتے ہیں۔ پہلے ہم نے اور زاویوں سے بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ آنے والے آریا پرانے ہڑپہ کے رہنے والوں سے بہت مختلف تھے۔ مگر جنیاتی طریقہ سے بھی یہ بات کھل کر سامنے آئی ہے کہ آنے والے آریاوں میں زیادہ تر مرد تھے اور انہی کے جین یورپین سے ملتے ہیں جبکہ عورتوں کے جین باقی ہندوستانیوں جیسے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آریا کیسے پنجاب میں آئے؟

میکس ملر (1823-1899) نے 1850 میں آریاوں کے حملے کی بات چھیڑی تھی (3) جس کے مطابق وسطی ایشیا سے آریاوں کے دو حصوں میں سے ایک یورپ کی طرف چلا گیا جبکہ دوسرا ہندوستان یعنی اس وقت کے پنجاب کی طرف آگیا۔ اسے ہی ہڑپہ رہنے والوں پر آریاوں کا حملہ کہا گیا اور یہی ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ اس سے مقامی رہن ثقافت برباد ہو گئی اور ایک نئی معاشرت کا بنیاد رکھی گئی جس نے پہلے رہنے والوں کو غلام بنالیا اور ان پر اپنی زبان، سنسکرت، مذہب اور سماجی نظام تھوپ دیا۔

بہت سے محققین نے آریاوں کے حملے والے نظریئے کو تسلیم کرنے سے ہی انکار کر دیا۔ بھائی پرمانند (پنجاب کے مہا سبھائی تاریخ دان) اور دوسروں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ آریا کبھی فوجی جتھوں کی شکل میں یہاں نہیں آئے تھے۔ آریاوں کے حملے سے منکر تحقیق کار کہتے ہیں کہ ممکن ہے آریا آہستہ آہستہ کئی سو برسوں میں پنجاب آکر بسے ہوں اور یہیں ان کی تہذیب کا ارتقا ہوا ہو۔ پنجاب میں لکھی گئی پہلی کتاب رگ وید ہے جس میں پرانے اور اس کے بعد آنے والے برسوں کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہاں ایک دھڑے کا خیال ہے کہ آریاوں کی شروعات شکار کے دور سے ہوتی ہے جبکہ دوسرے دھڑے کا ماننا ہے کہ جب آریا آئے تو وہ شکار وغیرہ س کی منزل سے گذر چکے تھے اور پشوپال تھے، یعنی ان کا پیشہ جانور پالنا تھا۔ رگ وید میں گائے کا جگہ جگہ ذکر ہے اور لگتا ہے کہ ان کی زندگی گائے اور دیگر جانوروں کے گرد گھومتی تھی۔ گائے کا سماجی سوچ پر گہرا اثر تھا جو کئی نسلوں تک مسلمان ہوئے ہمارے گاوں میں ہمارے وقت تک صحن کو "گوٹی" (گوبر) سے لیپا جاتا تھا۔

آر ایس شرما نے اپنی کتاب "ہندوستان کی قدیم تاریخ" میں دعویٰ کیا ہے کہ آریاوں کو کھیتی باڑی کا بھی علم تھا تاہم بہت سارے شواہد اس دعویٰ کو ثابت نہیں کرتے۔(4) کوسمبی نے آریاوں کا جو نقشہ کھینچا ہے اس کے مطابق وہ بہت ہی بنیادی سطح کے پشوپال تھے اور اس بارے ان کی معلومات بہت نچلے درجے کی تھی۔ (5) سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ رگ وید میں دو چیزوں. پسو یعنی جانور اور پراجنا یعنی اولاد کی ہی مانگ کی گئی ہے۔ پنجابی میں آج بھی ایسی ہی دعا دی جاتی ہے کہ رب یا بھگوان "دودھ اور اولاد" عطا کرے۔

پنجابی محاورے میں رگ وید کا "پسو" دودھ (یا دودھ دینے والے جانور) ہو گیا اور "پراجنا" اولاد بن گیا۔ رگ وید میں گھوڑوں اور رتھوں کا بہت ذکر ہے جس کے نشانات ہڑپہ کے علاقے میں نہیں ملتے۔ تاہم آریاوں کے ہڑپہ پر حملے کے نظریے کو بھی رد کرتے یہ مانا جاتا ہے کہ وسطی ایشیا سے آریاوں کے قبیلے دو شاخوں سے یورپ اور پنجاب

کی طرف آئے، یہ کسی علاقے سے ہونے والی بڑی نقل مکانی تھی اور اس کی وجوہات کے بارے میں کوئی حتمی بات سامنے نہیں۔ البتہ یہ بات جانی مانی ہے کہ وسطی ایشیا کے بہت سے قبیلوں نے کسی خاص وجہ (بڑھتی آبادی یا کسی اور وجہ) سے نقل مکانی ضرور کی۔ گھوڑوں اور پہیوں والے رتھوں کی ایجاد اور اس کے استعمال کی بدولت یہ نقل مکانی بآسانی ہو سکی۔ انہی کے بل بوتے پر انہوں نے پنجاب کی مقامی آبادی کو فتح کیا ہو گا۔ آر ایس شرما کا کہنا ہے:۔

"ہندوستانی آریا ہر جگہ اس وجہ سے کامیاب ہوئے کہ ان کے پاس گھوڑوں سے کھینچے جانے والی رتھیں تھیں۔ مغربی ایشیا اور ہندوستان میں یہ چیز پہلی بار استعمال کی گئی" (7)

ہڑپہ کے رہنے والے مقامی لوگ گھوڑے کا استعمال نہیں جانتے تھے اور باہر سے آنے والوں کے لئے گھوڑا بڑا ہتھیار تھا۔ اسی لئے صدیوں تک مقامی لوگ گھوڑے کو لوٹ کی علامت سمجھ کر اس سے نفرت کرتے تھے اور اس پر سواری نہیں کرتے تھے۔ (8) یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اگر پنجاب میں ہاتھی کو پالتو بنا لیا گیا تھا تو پھر مقامی لوگوں نے گھوڑے کے مقابلے میں ہاتھی کا استمال کیوں نہ کیا؟ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں کہ پنجاب کے کم گھنے جنگلوں میں ہاتھی موجود نہیں تھا۔ کوسامبی بھی کہتے ہیں کہ ہڑپہ تہذیب میں ہاتھی پالتو جانور نہیں بنایا گیا تھا۔ (9) یہ ہو سکتا ہے ہڑپہ تہذیب کی بڑی پیداوار کے دور میں کچھ لوگ گنگا وادی کے جنگلوں سے ہاتھی شکار کر کے لاتے ہوں گے یا اس علاقے کے شکاری ہاتھی پکڑ کر ہڑپہ کے شہروں میں بیچتے ہوں گے جس کا کاروبار ہڑپہ تہذیب کے تاجر میسوپوٹیمیا کے ساتھ کرتے تھے۔ ہڑپہ کے کھنڈرات سے ہاتھی کی مورتیاں ملنے کا یہ مطلب نہیں کہ یہاں کے جنگلوں میں ہاتھی موجود تھے: شیر اور ہاتھی کا عکس اور نشان بہت سے دوسرے علاقوں سے دریافت ہوا مثلاً تبت وغیرہ جہاں ہاتھی نہیں ہوتے تھے۔ ہاتھی اور شیر کی تصویریں زورآوری اور طاقت کے نشان کے طور پر بھی استعمال کی جاتی تھیں۔ ہاں یونانی تاریخ دان میگاس تھینز نے یہ بات بتائی کہ چندر گپت

موریہ کے دور میں ہاتھی کا شکار شودر یا مقامی لوگ کرتے تھے اور عام شہری ہاتھی نہیں رکھ سکتے تھے۔ (10) اس کا مطلب یہ ہے کہ مقامی لوگوں، خاص طور پر گنگا وادی کے رہنے والوں، کو ہاتھی کا شکار کرنا آتا تھا مگر اس سے پھر بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہاتھی پنجاب کا مقامی جانور تھا۔ یہ بات زیادہ مستحسن لگتی ہے کہ راجے مہاراجے اور بہت امیر لوگ (موریہ دور کے بعد) اپنی شان بڑھانے اور جنگیں لڑنے کے لئے باہر سے بیچنے کے لئے لائے گئے ہاتھی خریدتے تھے۔ بیسویں صدی تک نوابوں اور راجوں نے ہاتھی رکھے ہوئے تھے۔ حتمی بات یہ ہے کہ آریاؤں کے آنے والے وقت تک مقامی لوگوں کے پاس ہاتھی جیسی کوئی چیز نہیں تھی (نہ ہی ان میں ہاتھی خریدنے کی حیثیت تھی) جس سے وہ رتھ پر چڑھے حملہ آوروں کا مقابلہ کر سکتے۔

آریاؤں کے قبیلے کئی سو برسوں میں پنجاب پہنچے ہوں گے، اور آہستہ آہستہ یہاں آباد ہوئے ہوں گے اور ان کا مقامی لوگوں سے پر زور ٹکراؤ ہوا ہو گا۔ یہ بات مانی جاسکتی ہے کہ آریاؤں نے فوج بنا کر ایک ہی دھاوے میں حملہ نہیں کیا ہو گا اور یہ بھی کہ کئی سو برسوں میں بھی امن کے ساتھ ہڑپہ کی آبادی میں گھلنا بسنا بھی نہیں کیا ہو گا۔ جب ایک ہی علاقے کے قبیلوں کا ایک دوسرے کے ساتھ گھلنا ملنا بھی ممکن نہیں تو یہ ہو نہیں سکتا کہ دو مختلف نسلوں اور رنگ کے قبیلے بغیر لڑے بھڑے ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر رہنا شروع کر دیں؟ اس حوالے سے پنجاب کو آریاؤں کا گھر اور دنیا کی تہذیب کی بنیاد قرار دینے والے مہاسبھائی بھائی پرمانند خود لکھتے ہیں۔

"اپنی رسم کے مطابق ان (مقامی ہڑپہ والے) کی بیوہ شوہر کے چھوٹے بھائی سے شادی کر لیتی تھی اور یہ لوگ ہر رسم پر ناچتے اور شراب پیتے تھے۔ ان میں ذات پات کا نظام قطعی نہیں تھا۔ آریا ان سے نفرت کرتے تھے۔۔۔ آریاؤں نے ان کو فتح کرنے کے بعد جنگلوں میں بھگا دیا تھا یا اپنا غلام بنا لیا تھا۔ منو میں انہیں چنڈال کہا گیا ہے اور انہیں مسلسل غلامی میں رکھنے کے لئے سخت قوانین بنائے

گئے ہیں۔ ویدوں میں انہیں شترو (دشمن) یا دسیو (غلام) کہا گیا ہے۔
ان کا ذکر چپٹی ناک یا بغیر ناک والوں کے طور پر کیا گیا ہے۔ ان کو
مارنے یا فتح کرنے کی دعائیں تجویز کی گئی ہیں۔ اندر ان کو تباہ یا عاجز
کرنے والا ہے۔ یہ لوگ مکانوں یا قصبوں میں رہتے تھے، وید میں
لکھا ہے کہ اندر نے ان "اسرووں" کے قصبے تباہ کئے، یہ رکھشس
بڑی دولت والے تھے، ان کے سات برج اور نوے قلعے تھے۔
آریاوں کا رنگ سفید اور جسم خوبصورت تھا۔" (11)

اس تحریر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ آریاوں کے حملے سے پہلے مقامی ہڑپہ کے لوگ کھاتے پیتے اور خوشحال تھے اور دوسرا یہ کہ آریاوں نے ایک مکمل تہذیب کو تباہ کر کے مقامی لوگوں کو غلام بنایا تھا۔ پنجاب میں رنگ کی بنیاد پر طبقاتی تقسیم کی شہادتوں سے صاف پتا چلتا ہے کہ کسی مقام پر گورے رنگت والوں نے گہرے رنگ والوں کو مغلوب کیا۔

ہم نے اس پر پہلے بھی بات کی ہے کہ کئی پہلووں سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ R1a (انڈو یورپیین کا مشترکہ جین) اونچی ذاتوں میں زیادہ نظر آتا ہے۔ یہ برہمنوں میں نچلی ذاتوں سے دوگنا زیادہ ہے۔ (12) یہ ایسے ہی ہے کہ خوجے، مسلی، میراثی، چوڑے، چمار، ایہری، سانسی، نٹ، بازی گر، ہارنی، گندلا اور اوڈ کالے رنگ کے موٹے موٹے نقش والے ہیں۔ ہر طرح کے خانہ بدوش بھی ایسے ہی ہیں۔ ویسے بھی ذات کے لئے استعمال کیا جانے والا بنیادی لفظ "ورن" ہے جس کا مطلب ہی رنگ ہے۔ (13) اس کا یہ بھی مطلب ہوا کہ پہلی تقسیم رنگ کی بنیاد پر ہوئی۔ یہ بھی حقیقت کہ معاشی ترقی سے آریاوں میں طبقے پیدا ہونے سے پہلے گہرے رنگ کے ہڑپی غلام ہو چکے تھے، باہر دھکیل دئے گئے یا جنگلوں میں رہنے پر مجبور کر دئے گئے۔

پرمانند کی تحریر سے یہ بات بھی رد ہو جاتی ہے کہ جھونپڑی والے صرف وہ لوگ ہیں جو معاشی ترقی کی نچلی سطح پر رہ کر بے گھر ہو گئے۔ کئی جھونپڑی میں رہنے

والے باریک ہنر کی چیزیں (گھگھو گھوڑے، کھلونے وغیرہ) بنا کر بیچتے ہیں اور سعبدے دکھا کر روزی کماتے ہیں۔ اس سے یہ لگتا ہے کہ کئی قبیلے صرف باہر سے حملہ آوروں کی وجہ سے جنگلات میں نکل گئے ہوں گے۔ جو نہیں بھاگے وہ مالک طبقوں سے باہر ہو گئے۔۔ سو بات یہی نکلی کہ آریاوں کے ذات پات کے نظام بننے سے بہت پہلے پنجاب میں سماج آریا مالک اور غلام ہڑپوں میں تقسیم ہو چکا تھا۔

جیسے پہلے بیان کیا گیا ہے کہ آنے والے زیادہ تر آریا مرد تھے۔ ڈیوڈ رائخ نے کہا ہے کہ وسطی ایشیا کے میدانوں سے آنے والے اپنا نطفہ پھیلانے میں مقامی گروہوں سے بہت آگے اور کامیاب تھے۔ (14) میرینا سلوا کی رہنمائی میں ہونے والی 2018 کی ایک تحقیق میں کہا گیا کہ "تابنے کے زمانے میں وسطی ایشیا سے آنے والا نطفہ زیادہ مردوں کا تھا۔ یہ انڈو یورپین کے مرد شاہی اور مرد کے نام پر چلنے والی سماجی بنتر کی جھلک تھی۔ (15) اسی لئے آریاوں کا عورتوں کو نچلی مخلوق ماننا کوئی عجیب بات نہ تھی۔ اس پر ہم آگے چل کر بات کریں گے کہ ویدوں اور مہا بھارت کے بہت سے رشیوں اور سورماوں کی ماوں کا نام پتہ اس لئے بتایا جاتا تھا کہ وہ عورتیں ہڑپن تھیں۔ باہر سے آنے والوں کا دوغلہ پن یہ ہے کہ وہ ایک طرف ہڑپن عورتوں میں سے اپنی نسل پیدا کر رہے تھے اور دوسری طرف ان کو بدنام کر رہے تھے۔ مہا بھارت میں واہیکا (مقامی پنجابی) عورتوں کے بارے کہا گیا ہے۔

> "ان کی عورتیں شراب پی، کپڑے اتار اتار کر گھروں اور شہروں سے باہر ہنستی اور ناچتی ہیں۔ وہ ہمبستری کرتے ہوئے کسی طرح کی جھجک نہیں دکھاتیں۔ دوسرے معاملات میں بھی وہ من مانی کرتی ہیں۔" (16)

اب جنیات کی سائنس سے یہ بات پوری طرح ثابت ہو گئی ہے جو بعد میں آنے والوں حملے کے بعد مقامی عورتوں کے ساتھ گھر بسائے۔ باہر سے آنے والے آریاوں کا ہڑپن قبیلوں کے ساتھ جنگ بھی جاری رہی اور میل ملاپ ھی بہت بڑھا۔ پنجاب میں ملی جلی شادیاں کئی سو برس تک جاری رہیں اور جو نسلیں تیار ہوئیں وہ آمیزشی ہوئیں۔ ایا

بہت بعد میں ہوا کہ ایسی شادیوں پر پابندیاں لگ گئیں۔ چندر گپت موریہ کے دربار میں یونانی سفیر میگاس تھینز کا کہنا ہے کہ اس وقت قبیلے یا ذات سے باہر شادی منع ہو گئی تھی اور پیشہ بدلنے پر بھی پابندی لگ گئی تھی۔ مگر یہ مانا جاتا ہے کہ پنجاب میں ملاپی سماج بہت عرصے تک قائم رہا اور اسی لئے جمنا تہذیب کے ہندو پنجاب کو خراب اور بگڑا ہوا کہتے تھے۔ پنجاب کا گنگا جمنا تہذیب کے ساتھ یہ فرق نئے زمانوں تک رہا۔ وارث شاہ ہیر کی آنکھوں کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں " کجلانیناں دی دھار وچ پھب رہیا، چڑھیا ہند تے کٹک پنجاب دا جی" پانینی کا کہنا ہے کہ گنگا جمنا تہذیب میں پنجاب کے بارے کہا جاتا تھا۔ "واہیکا (پنجاب کا پرانا نام) پانچ دریاوں کا ایسا ملک ہے جو آریاوں کی سماجی حدیں سے باہر ہے۔ یہ مذہب سے بھی لاتعلق ہیں اور یہ ملاوٹی لوگ ہیں۔"

ہڑپہ تہذیب میں لوہا موجود نہیں تھا اور تانبے کے ساتھ ہی کام چلایا جاتا تھا۔ لوہا آریاوں کے ساتھ آیا اور اس کے بعد ہی ملنا اور استعمال ہونا شروع ہوا۔ لوہے کے آتے ہی گھنے اور بڑے درختوں والے جنگل صاف کرنا آسان ہو گیا اور لوہے کے پھالے سے سخت زمین کی کھدائی بھی عام ہو گئی۔ یہ طریقہ جنگل کا آگ سے صاف کرنے سے بہتر تھا اور نئی زمینوں کی کھیتی باڑی بھی سہل ہو گئی۔ گنگا جمنا وادی میں کھیتی کے قابل زمین میں تیزی سے اضافہ ہوا اور ان گنت اجناس پیدا ہونے لگیں۔ اس بڑھتی پیداوار کے ساتھ کاروبار اور دوسرے طبقے بھی وجود میں آگئے اور مزید بڑی بادشاہتیں قائم ہونا شروع ہو گئیں۔ لوہے کے ساتھ جنگی ہتھیار بنانے میں بھی اضافہ ہوا اور قبیلوں کی جگہ راج دھانیوں کی آپسی لڑائیاں ہونے لگیں۔ یہاں یہ بات بھی دھیان میں رکھنی چاہیئے کہ اس وقت آبادی بہت کم تھی اور راج دھانیوں میں لوگوں کی گنتی ہزاروں میں ہو گی۔ اس وقت کی تاریخ لکھنے والے جب لاکھوں کی فوجیں اور ہزاروں ہاتھیوں کی بات کرتے ہیں تو مذاق لگتا ہے۔ اندازہ لگایا جاتا ہے کہ ہڑپہ کی تباہی سے پہلے اس کی کل آبادی تیس ہزار ہو گی۔

پنجاب میں کھیتی باڑی سے وافر پیداوار کی چند اور نشانیاں بھی ملتی ہیں۔ ایک ہزار بی سی کے آس پاس پیداوار سے باہر رہنے والے طبقیوں (راجے، فوجی، نوکر شاہی،

تاجر اور مذہب وغیرہ) کی گنتی بہت بڑھ چکی تھی۔ زیادہ تاریخ دانوں کے مطابق بدھ مت 200 قبل مسیح مین پنجاب میں آیا لیکنن بدھ مت کے ماننے والوں کا اپنا کہنا ہے کہ بدھ کے وقت ہی 483 BC میں ان کا مذہب پنجاب میں آگیا تھا۔ اس بات کے بہت سے ثبوت ہیں کہ پنجاب میں بدھ بھکش بڑی تعداد میں تھے اور ان کی عبادت گاہیں اور پڑھائی کے بڑے ادارے تھے۔ اس دور کے پنجاب میں جوگیوں اور جادو گروں کے بھی بڑے بڑے گروہ تھے۔ اس طرح کے سبھی لوگوں کو پالنے کے لئے بڑی مقدار میں پیداوار کا ہونا لازمی تھا۔ جب ارجمند یا اچمند نے چھٹی صدی قبل مسیح میں ٹیکسلا کے راج کو اپنی سلطنت کا حصہ بنایا تو اس کا مطلب یہ ہے جو یہاں اتنی زیادہ پیداوار ہتی تھی جو اندر اور باہر کے حاکموں کو اس پر قبضہ کرنے کی تڑپ تھی۔ خشک جگہوں پر قبضہ کرنے کے لئے کئی طرح کے اخراجات ہوتے ہیں کسی راجے یا بادشاہ کو قابل قبول نہیں ہوتے۔

اس دور میں وافر پیداوار اور طبقوں کی تقسیم کا اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ بدھ نے تین طرح کی لوگوں کو بھکشو بنانے پر روک لگا دی تھی۔ ایک غلام، دوسرا ساہوکار، تیسرا قرضہ مانگنے والا۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس وقت غلامی بھی شروع ہو چکی تھی اور مالیات کا نظام بھی اتنا آگے پہنچ چکا تھا کہ ساہوکار قرضہ دینا شروع ہو گئے تھے۔ افراد کا قرضے کی وجہ سے یا دوسری وجوہات کی بنا پر غلام بننے کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔ ہمارے اپنے دور میں جھلکے پنجاب میں دراوڑ نسل کے خوجے مسلمانوں کو قرضے کے بدلے گاوں چھوڑنے کی اجازت نہیں تھی۔ لگتا ہے کہ یہ بھی پرانے وقتوں کی روایت تھی۔

انسانی تاریخ میں عورت اور مرد کے آپسی تعلق کے بارے میں اب کچھ باتیں عالمی سطح پر تسلیم شدہ ہیں۔ جب بہت شروع میں انسان صرف خوراک ادھر اُدھر سے اکٹھی کر کے جیتا تھا تو نہ ہی طبقے تھے اور نہ ہی مرد عورت میں کوئی اونچ نیچ تھی۔ عورت تھوڑی اوپر مانی جاتی تھی کیونکہ وہ انسان کی نسل پیدا کرتی تھی، بچے سنبھالتی تھی اور ان کی تربیت کرتی تھی۔ جب انسان نے جانوروں کا شکار کر کے گذر بسر شروع کی تو مرد کی اجارہ داری قائم ہوئی کیونکہ شکار جیسا کام صرف مرد کر سکتا تھا۔ اس سے آگے انسان نے دو

مختلف راستوں پر ترقی کی اور اس میں عورت کی جگہ نئے سرے سے طے کی گئی۔ جس معاشرے میں شکار کی منزل جانور پالنے کی طرف بڑھی وہاں عورت کی جگہ اور بھی نیچے کر دی گئی مگر جہاں جہاں کھیتی باڑی شروع ہوئی وہاں پہلی منزل پر عورت کی وقعت بلند ہو گئی۔

کھیتی باڑی عورت کی ایجاد تھی اور زرعی معاشرے کی شروعات میں وہی اجارہ دار رہی۔ اسی دور کے پہلے پہل کھیتی باڑی کے ساتھ جادو ٹونے کے سہارے عبادت کا رجحان قائم ہوا تھا جس میں عورت مرکزی کردار ادا کر رہی تھی۔ تاریخ کی اس منزل پر دیویوں کی پوجا کی جاتی تھی اور نر دیوتا کا تصور بھی نہیں تھا۔ مگر جیسے ہی کھیتی باڑی کے لئے جانوروں کا استعمال کیا جانے لگا تو مرد کی بالادستی ہو گئی۔ مردشاہی نظام کے متعارف ہونے کے بعد دیویوں کی جگہ دیوتاؤں نے لے لی اور عبادت کروانے کا کام بھی مرد کے ہاتھ آ گیا۔ آریاوں کے آنے کے بعد پنجاب میں بھی عبادت کروانے کا کام مرد نے اپنے ہاتھ لے لیا۔(17)

ہندوستان میں 1960 کی دہائی تک آسام کا کھاسی قبیلہ ابتدائی زمانے کی کھیتی باڑی (بنا جانوروں کے ہل چلانا وغیرہ) کرتا رہا اور وہاں عورت کی ہی سرداری قائم رہی۔ مرد بیوی کے گھر کے بجائے اپنے خاندان کے ساتھ رہتا تھا اور اندھیرے میں عورت کے پاس آتا مگر سونے کے لئے اپنے خاندان کے پاس واپس چلا جاتا تھا (18)۔ دوسری طرف نلگری ہل میں ٹوڈا قبیلہ تھا جو صرف جانور پالتا تھا اور ضرورت کی اشیا دوسرے قبیلوں سے خریدتا تھا۔ ان کا پورا مردشاہی نظام تھا اور باپ کے نام سے قبیلہ کی پہچان ہوتی تھی۔ ٹوڈیوں میں کئی مرد ایک ہی عورت کے ساتھ ہم بستری کرتے تھے کیونکہ یہ لوگ لڑکیوں کو پیدا ہوتے ہی مار دیتے تھے۔(19) (20)

بہت سے دانش ور اس نتیجے پر بھی پہنچے ہیں کہ ہندوستان اور خاص طور پر پنجاب میں کئی خاوندوں کا نظام آریا لے کر آئے تھے۔ (21) برکلے یونیورسٹی کے جیرالڈ برمن نے ہمالیہ اور تبت سے متصل گاوں میں کئی خاوندوں کے نظام پر تحقیق کی ہے اور بتایا ہے

کہ اس نظام کی وجہ معاشی یا عورتوں کی کمی نہیں (22) آر این سکسینہ نے اپنی کتاب "کئی خاوند لوگوں کی سماجی معیشت" میں لکھا ہے کہ [پہاڑی] علاقے میں کئی خانودانہ نظام ان پرانی انڈو یورپین کے سماج کی باقیات ہے۔ سکسینہ نے بریفالٹ کا حوالہ دیتے ہوئے کہا ہے کہ "پنجاب میں کئی خاوندانہ نظام شادی ہونا انڈو یورپین کے ساتھ میل کھاتا ہے۔ یہ پرانا طریقہ کار قبائلی سماجی نظام کا نتیجہ ہے اور یہ سب کچھ عین ہندوکش کے کئی خاوندانہ معاشروں سے ملتا ہے جہاں جہاں باہر والوں نے ہندوستان پر حملے کئے۔ (23) مشرقی پنجاب کے کچھ علاقوں میں اب بھی کئی خاوندانہ نظام قائم ہے۔ اردو کے معروف ناول نگار عبداللہ حسین نے "اداس نسلیں" میں تقسیم ہند سے پہلے کے پنجاب کے خاص علاقوں کے کئی خاوندانہ کردار استعمال کئے ہیں (24)۔ ٹائمز آف انڈیا کی ایک اپریل 2011 کی خبر کے مطابق پنجاب کے مالوہ کے گاوں میں کئی خاوندانہ نظام کی موجودگی کی اطلاع ہے۔ (25)

پنجاب میں شادی کی پرانی رسموں سے بھی یہی ظاہر ہے کہ عورت اٹھانے کے لئے دھاوا بولا جاتا تھا۔ یہ بات درست ہے کہ مویشی پال ہونے کی وجہ سے آریا مردشاہی نظام کو مانتے تھے مگر ان کا سماجی ارتقا تاریخی چال سے الگ تھا۔ اگر آریا مردوں کے ساتھ ان کی عورتیں بھی آئی ہوتیں تو مردشاہی نظام سیدھا سیدھا چلتا رہتا اور کھیتی باڑی کی منزل تک آتے آتے عورتیں نچلی سطح سے کچھ عرصے کے لئے اونچی سطح پر براجمان ضرور دکھائی دیتیں، مگر ایسا ہوا نہیں۔ اس لئے یہ بات قابل غور ہے کہ جب آریا مردوں نے مقامی عورتوں کے ساتھ گھر بسایا ہو گا تو خاندان یا معاشرہ کس قسم کا بنا ہو گا۔

اگر یہ بات درست ہے کہ مقامی عورتیں مادری نظام کے قریب تھیں، حیثیت کی مالک تھیں تو ان کا روزبروز کی زندگی میں آریا مردوں کے ساتھ ٹکراو ضرور ہوا ہو گا۔ مرد ہر وقت زور اور زبردستی سے گرہستی نہیں چلا سکتے تھے تو اس لئے کوئی درمیانی راستہ نک لا گیا ہو گا اور کچھ شعبہ جات زندگی میں عورتوں کا طے کیا ہوا بندوبست چلتا ہو گا۔ مطلب آریا مردوں کو اپنے مردشاہی نظام میں کسی حد تک تبدیلی بھی کرنی پڑی ہو گی۔ یہی

وجہ ہے کہ یورپ جانے والے آریاؤں میں خاندان کے ہر رشتے کا نام نہیں ہے جو پنجاب اور جنوبی ہندوستان میں موجود ہے۔ لگتا ہے کہ پہلے پہل آئے آریاؤں کو بہت تبدیلی کا سامنا رہا جس وجہ سے بعد میں آئے آریا ان کو گھٹیا سمجھتے تھے۔ یہ بھی لگتا ہے کہ پہلے والے آریا مقامی لوگوں کے ساتھ میل ملاپ کی بدولت "داسیو" کا حصہ ہو گئے تھے اور خالص مقامی لوگوں کے لئے داس کا لفظ استعمال کیا جانے لگا تھا۔ اسی لئے بعد میں آنے والے آریا دوسیو کے ساتھ نرمی برت لیتے تھے لیکن داسیوں کو ہر صورت میں ختم کرنے کے لئے جنگیں بھی لڑتے تھے۔ (26)

شروع میں آریا قبیلوں کے فیصلے جمہوری طریقے اور "سبھا" کے ذریعے ہوتے تھے۔ آر آر شرما اور دوسرے کئی تاریخ دانوں کا دعویٰ ہے کہ عورتیں بھی ایسی سبھاؤں میں شامل ہوتی تھیں اور فیصلے کرنے میں حصہ دار تھیں۔ (27) تاہم کچھ دوسرے عالم آریاؤں کی سبھا میں عورتیں شامل ہونے کو نہیں مانتے۔ رگ وید میں کئی سوکت ایسے ہیں جن میں یہ کہا گیا ہے کہ "عورتیں کسی کی ساتھی نہیں۔ ان کا دل جنگلی کتے اور بھیڑئے جیسا ہے (28) اور کئی بابوں میں عورتوں کی تعریف بھی کی گئی ہے۔ تھوڑا غور سے دیکھیں تو لگتا ہے کہ رگ وید میں عورتوں کا وقار تب بڑھنا شروع ہوا جب گلہ بانی معاشرے میں کھیتی باڑی کا دخل ہوا۔ جیسے اس سلسلے میں یہ کہا گیا ہے کہ:

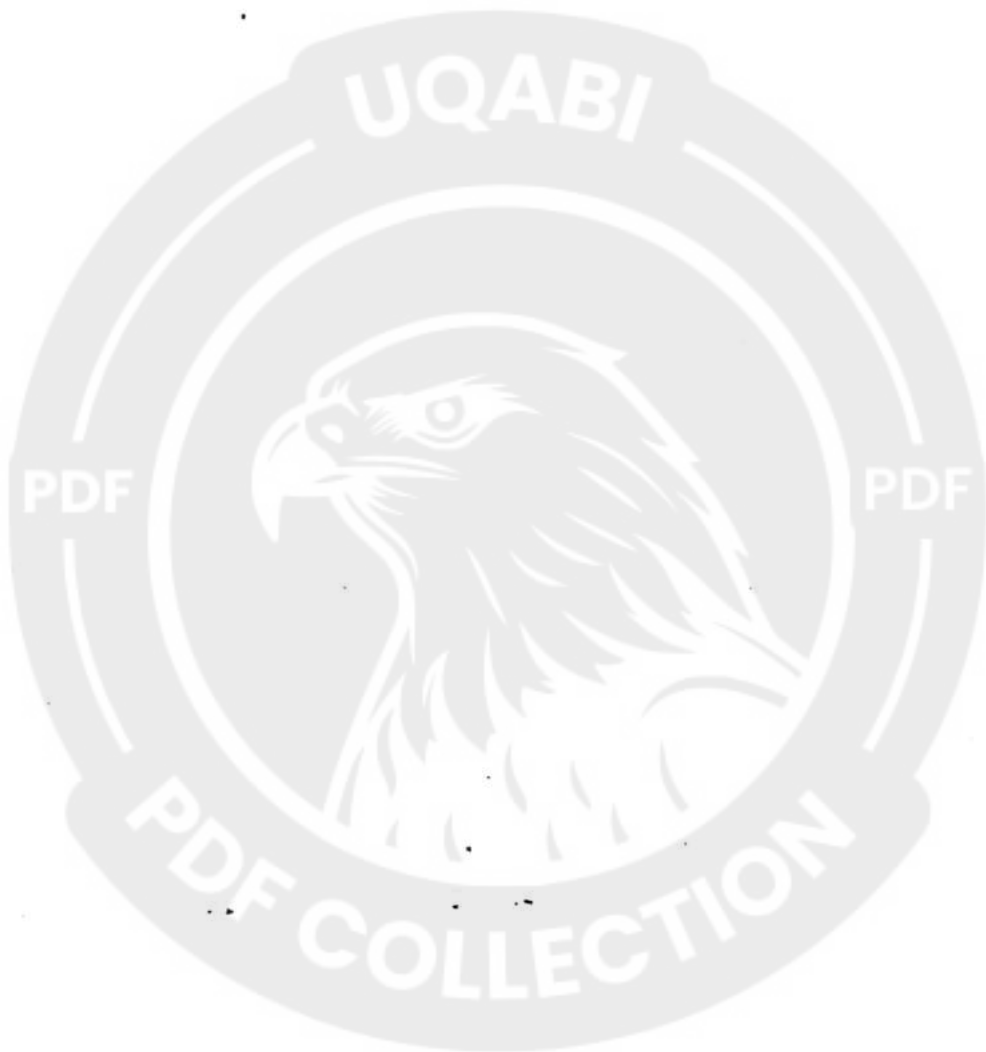
> "ایہاں عورتیں چکی میں اناج ڈالنے اور پینے کا ہنر سیکھتی ہیں۔ یہ ہنر ترتیب اور طریقے سے سکھاؤ۔" (29)

> "جیسے روشنی سے بھرپور، لوگوں کو راستہ دکھانے والی، اور اناج اور دیگر دولت سے نوازنے والی سورج کی بیٹی صبح کا لوگ گن گاتے ہیں جو ہمیں سخت جان گھوڑے دیتی ہے اور گاؤں کے چرنے کے لئے گھاس کے میدان دیتی ہے اور رات کے اندھیرے کو ختم کرتی ہے، جوان عورتیں بھی اسی طرح کی ہونی چاہیئے۔" (30)

بعد میں لکھی جانے والی مہابھارت میں راج اور مردوں کے ہاتھ میں ہے مگر عورتوں کی حکومت بھی دکھائی دیتی ہے۔ مردوں کی پہچان ان کے کی ماوں کے نام سے ہوتی ہے جیسے بھیشم کا نام گنگا پتر، پانڈو کنتی کے بیٹے اور کورو کو گندھاری نندن کہا جاتا ہے۔ تاریخ کے اصولوں کو سامنے رکھا جائے تو لگتا ہے کہ بعد میں آنے والے ایرانی اور دوسری نسل کے لوگ مویشی پال معاشرے سے آگے نکل چکے تھے جس میں کھیتی باڑی شروع ہو چکی تھی۔ اس کا مطلب ہے کہ مردوں کی حکومت بھی تھی اور عورتوں کی اجارہ داری بھی تھی۔

مہا بھارت میں کئی خاوندانہ نظام اور الگ الگ مردوں سے بچے پیدا کرنا عام بات تھی۔ جائیداد کی ملکیت میں عورت اور مرد کے حصوں میں اختلاف بھی زیادہ نظر نہیں آتا۔ مہا بھارت میں سب سے پرانے زمانے کی علامت پتاما بھیشم کہتے ہیں۔

"بیٹا مرد کے اپنے وجود کی طرح ہے اور بیٹی بیٹے کی طرح۔ اس لئے کوئی دوسرے کی دولت کیسے لے سکتا ہے جب کہ مرد کی اپنی ہستی بیٹی کی شکل میں ہو؟ جو مالکی یوتیکا یا ماں کی ہو اس کا حصہ بیٹی کا ہے۔ اگر نانے کا کوئی بیٹا نہ ہو تو وہ بیٹی کے بیٹے کو مل جاتا ہے۔ بیٹی کا بیٹا اپنے باپ اور اپنی ماں کو پنڈاس (یعنی مرنے پر چاول، جو اور گھی کی پنی بانٹنا) پیش کرتا ہے۔ اس لئے انصاف کو مد نظر رکھتے بیٹے اور بیٹے کے بیٹے میں فرق نہیں کیا جا سکتا۔ اگر کسی کی ایک بیٹی ہی ہو تو اسے بیٹے کا درجہ دیا گیا ہو، تو پھر اس کے گھر میں بیٹا پیدا ہو تو ایسا بیٹا (اپنی بزرگوں کی تمام وراثت لینے کا حقدار) بیٹی کے ساتھ وراثت تقسیم کرے گا۔ پھر اگر کسی کی ایک بیٹی ہو، اس نے اسے بیٹے کا درجہ دے دیا ہو اور اس نے کوئی بیٹا گود لے لیا ہو یا خرید لے تو بیٹی کو اونچا سمجھا جائے گا (بیٹی باپ کی دولت کے تین حصے لے گی اور بیٹے کو باقی بچے دو حصے ملیں گے۔" (31)

بعد میں آریاؤں نے عورتوں کو اپنی سبھا (اگر وہ پہلے اس کا حصہ تھیں تو) سے باہر نکال دیا اور ان کے ساتھ سنسکرت بولنے پر بھی پابندی لگا دی گئی۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ان میں سے بہت سی عورتیں ہڑپی تھیں اور نچلی نسل کی سمجھی جاتی تھیں۔ ایک عورت کی کئی مردوں کے ساتھ شادیوں کے پیچھے آریاؤں میں (ٹوڈا قبیلے کی طرح) عورتوں کی کمی بھی ایک وجہ ہو سکتی ہے۔ مہا بھارت کی کہانی میں دھروپتی کا جنگل دیس نکالا ملے پانچ پانڈو و بھائیوں کے ساتھ شادی بھی اسی کا ثبوت ہے۔

حوالہ جات:

1 Witzel, Michael. Autochthonous Analysis? The Evidence from Old Indian Texts, Electronic Journal of Vedic Studies, 7 (3), 1-115

2 Joseph, Tony, Early Indians, Juggernaut Books, 2018, p 167

3 Muller, Max. India: What Can It Teach Us, Book Tree , 1999

4 Sharma, R.R. Ancient India, National Council of Educational Research and Training, 1977, p 46

5 Kosambi, D.D. Qadeem Hindustan ki Saqafat o Tahzeeb, tr. Balmakand Arsh Malisani, Taraqqi Urdu Board, New Delhi, P 107

6 Anthony , David. R. The Horse, the Wheel, and Language, Princeton University Press, 2007

7 Sharma, R.S. India's Ancient Past, Oxford University Press, 2005, p 128

8 Sukh, Nain. Dharti Panj Dariaye ,

9 Kosambi p 87

10 Rawlinson, H.G. Intercourse Between India and the Western World, Cambridge University Press, 1916, p 52

11 Parmanand, Bhai. Tareekh-e-Punjab, Lala Lajpat Rai & Sons, Lohari Darwaza, Lahore, pp. 46-47

12 Kotala, N.S. India as Described by Megasthenes, Concept Publishing Company, Delhi, 1976

13 Doniger, Wendy . Merriam-Webster's encyclopedia of world religions. Springfield, MA, USA 1999, p. 186

14 Reich, David. Who We Are and How We Got Here: Ancient DNA and the New Science of the Human Past Panthion Books, 2018

15 Silva, Marina, et al, A genetic chronology for the Indian Subcontinent points to heavily sex-biased dispersals, BMC Evolutionary Biology , 2017

16 Mahabharta ,

17 Lerner, Gerda. The Creation of Patriarchy, Oxford University Press, 1987

18 Gordon P. R.T The Khasas, London, 1914

19 Encyclopedia of Religion and Ethics (ed) J. Hastings, Edinburgh , 1908-18

20 Debiprasad Chattopadhaya Lokayata, A Study in Indian Materialism, People's Publishing House, New Delhi, 1959

21 Rivers, W.H.R. The Todas, London, Macmillan and Company Ltd, 1906

22 Berreman, Gerald D. (1962). "Pahari Polyandry: A Comparison". American Anthropologist. 64 (1): 60-75

23 Saksena, R.N. Social economy of a polyandrous people, Agra, Agra University Press, 1955

24 Hussein, Abdullah, Udaas Naslain, Sang-e-Meel Publications, 2015

25 Times of India, April 1, 2011

26 Sharma, p 46

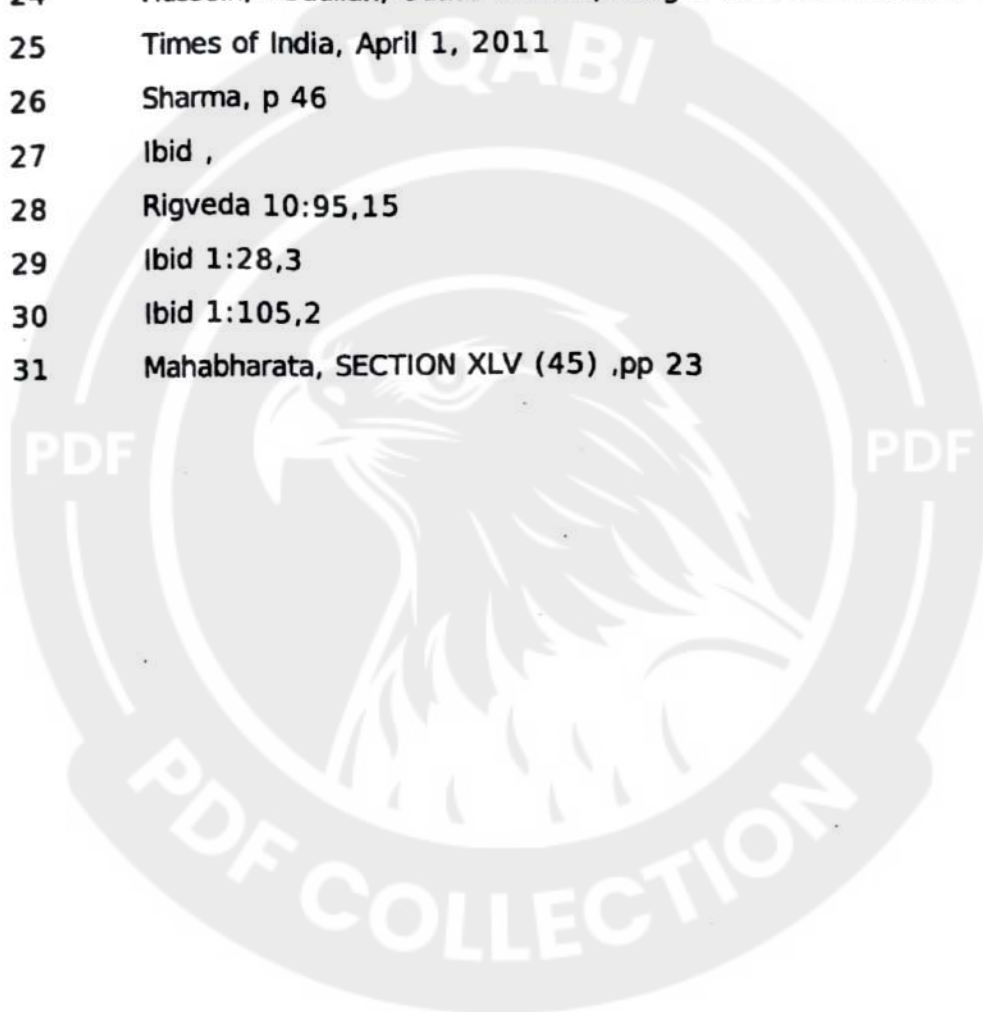
27 Ibid ,

28 Rigveda 10:95,15

29 Ibid 1:28,3

30 Ibid 1:105,2

31 Mahabharata, SECTION XLV (45) ,pp 23

باب چہارم

پنجاب کا جٹکا سماج

آریاؤں کے گلہ بانی نظام کو سمجھنے کے لئے ہمیں جٹکے سماج کی تہوں میں جانا ہوگا کیونکہ ان میں یہ طریق زندگی بیسویں صدی تک موجود رہا ہے۔ کئی پہلوؤں سے یہ جٹکا سماج 1960 کی دہائی تک پرانی روایات کے مطابق رواں دواں تھا۔ یہ تاثر بھی غلط ہے کہ ایسا سماج صرف مغربی پنجاب اور ملتانی علاقوں تک محدود تھا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ لاہور سے تیس چالیس میل جنوب کی طرف سے شروع ہو کر سندھ تک پھیلا ہوا تھا اور اسے بار کا علاقہ کہا جاتا تھا۔ اندو بانگا کی تحقیق کے مطابق یہ پنجاب کے پچاس فیصد حصے پر مشتمل تھا(1)۔ نہری نظام کی تعمیر سے پہلے یہاں کے باسی گلہ بانی کی منزل پر تھے اور تھوڑے بہت جو، باجرہ، سوانگ اور گیہوں اگا لیتے تھے۔

انجو بانگا کا کہنا ہے کہ مغربی پنجاب میں 6 انچ، لاہور سے مشرق میں 10 انچ اور گنگا جمنا وادی میں 40 انچ سالانہ بارش ہوتی ہے۔ شاید اسی لئے کہ جب گنگا جمنا وادی میں زرعی انقلاب آرہا تھا تو پنجاب پیچھے رہ گیا۔ چونکہ پنجاب کے بہت سے علاقوں میں گلہ بانی ہی ہوتی تھی اس لئے وہاں ٹیکس بھی مویشیوں پر لگایا جاتا۔ انجو بانگا نے اس طرح کے ریٹ بتائے ہیں: چناب کے علاقے میں 20000 بھینسوں، 10000 گاؤں اور 4000 ہزار اونٹوں پر 5000 ہزار روپے ٹیکس وصول کیا جاتا تھا۔ رنجیت سنگھ کے دور میں وہاں

کے گورنر ساون مل نے اونٹ پر دو روپے، اونٹ ایک روپیہ، بھینس ایک روپیہ، گائے چھ آنے، بکری اور بھیڑ پر ایک ایک آنہ ٹکیس مقرر کیا تھا(2)۔

یہ علاقہ چار باروں میں منقسم تھا: راوی اور چناب کے درمیان ساندل بار، چناب اور جہلم کے درمیان کرینا (خزانہ) بار، راوی سے ستلج تک نیلی بار، راوی اور ہاکڑہ کے درمیان گنجی بار تھی اور اس سے آگے ریگستان تھا۔ ان باروں کے ناموں پر بھی مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والوں میں مناقشہ جاری رہتا تھا۔ مثلاً ساندل تو تھا ہی مقامی لیکن بہر سے آنے والے اسے 'چوہڑا' کہتے تھے۔ کرینہ بار پہلے چنگڑ بار (چنغر قبیلے کے نام سے) جس کو ٹوانوں اور سیالوں نے تبدیل کر دیا۔ گودھا چنگڑ اپنے قبیلے کا سردار تھا اور حالیہ سرگودھا بھی اسی کے نام سے موسوم ہے۔ سرگودھے کے سول ہسپتال والی جگہ پر کا 'سر' (تالاب) تھا اور اسی سے اس شہر کا نام سرگودھا قرار پایا۔ چنگڑ بار میں سے ہی کرینہ، گوندل، نیلی اور گنجی بار علیحدہ ہوئیں۔ سلطانوں کے زمانے میں ننکانہ اور شیخوپور کا علاقہ کالی بار کے نام سے جانا جاتا تھا۔ کر یہ بار کے اندر 'سوبھاگا' اور 'کالووانا' نام کے دو جنگل بھی تھے۔ (3)

سوال یہ ہے کہ آریاؤں کے آنے سے پہلے جٹکے سماج کی کیا ساخت تھی۔ محققین کی رائے ہے کہ آریاؤں کے آنے کے ساتھ یہاں گلہ بانی بڑھی۔ اس سے پہلے ہڑپہ تہذیب کے پرانے لوگ کچھ نہ کچھ کھیتی باڑی کرتے تھے۔ یہ کھیتی باڑی ان علاقوں تک محدود تھی جہاں سیلاب آتے تھے یا آبپاشی کا کوئی انتظام تھا(4)۔ آریاؤں کو تو گائے پالنے کی ہی لت تھی لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ بھینسیں کس زمانے میں خوراک کا سب سے بڑا وسیلہ بنیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر ہے کہ بھینسوں کے آنے کے بعد بھی یہ گلہ بان سماج ہی رہا۔ اس گلہ بان سماج میں ملکیت تو گورے یا سانولے رنگ کے لوگوں کے پاس تھی لیکن ان کی غلامی میں پھنسے خوجے، مسلی، میراثی اور دوسری چھوٹی ذاتوں کے لوگوں کے نقوش جنوبی ہندوستان کے دراوڑوں یا افریقیوں سے ملتے جلتے ہیں۔ آریائی حملے سے انکار کرنے والوں دانشوروں کو طبقے اور رنگ کی آمیزش کی کوئی وجہ بتانا چاہیے۔

مشرقی پنجاب سے آئے ہوئے آباد کار تمام مقامی لوگوں کو 'جانگلی' کا نام دیتے تھے۔ ان کے مرد اور عورتیں دھوتی باندھتے تھے جسے یہ 'تھگڑی' کہتے تھے۔ عورتیں کرتا وغیرہ پہنتی تھیں اور مرد ننگے دھڑ ہی رہتے تھے۔ ہمارے بزرگ بتاتے تھے کہ جب وہ ساہیوال (منٹگمری) میں زمینیں آباد کرنے کے لئے آئے تو جٹکے لوگوں کو روٹی یا سالن بنانا نہیں آتا تھا، وہ برتنوں کو گوبر کے ساتھ صاف کرتے تھے جس سے آباد کاروں کو بو آتی تھی۔ یہ کوئی بڑی انہونی بات نہیں ہے کیونکہ آباد کار بھی اپنے صحن اور باورچی خانوں میں گائے کے گوبر سے لپائی کرتے تھے۔ ڈاکٹر کیرت سنگھ نے اپنی کتاب "یاداں گنجی بار دیاں" میں لکھا ہے کہ "جانگلیوں کو کھیتی باڑی کرنا نہیں آتا تھا۔ یہ کلا انہوں نے ہم لوگوں سے ہی سیکھی۔ لیکن اتنے عرصہ ہم لوگوں کے ساتھ رہنے کے باوجود بھی وہ کھیتی باڑی میں ہمارے لوگوں کے مقابلے میں کامیاب نہیں ہوئے" (5)

پنجاب کے جٹکے سماج میں بنیادی غذا دودھ تھا۔ اس کے علاوہ مختلف قبیلے جانور ذبح کر کے آپس میں بانٹ لیتے تھے اور اس کو ابال کر کھا لیتے تھے۔ کچھ علاقوں میں جٹکے لوگوں کو دودھ بلوہنے اور مکھن نکالنا بھی نہیں آتا تھا۔ سولہویں صدی کے شاعر دمودر داس نے شکر ملا کر چوری بنانے کا ذکر کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سماج میں روٹی بھی پکائی جاتی ہو گی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بڑے بڑے راٹھوں کے ہاں بھی روٹی دودھ کے ساتھ کھالی جاتی تھی۔ نچلی سطح کے لوگوں کو تو روٹی میسر ہی نہیں تھی۔ ویسے بدھا پرکاش کا کہنا ہے کہ "روسی سائنس دان وان واسیلوف نے ثابت کیا ہے کہ اناج سے پہلی مرتبہ روٹی پنجاب کے ایک مرکز میں بنائی گئی جو کوہ ہندوکش اور ہمالیہ کے درمیان واقع تھا" (6)۔ وارث شاہ کی 1787 میں مکمل ہونے والی ہیر میں بھی سیالوں کو گلہ بان قرار دیا گیا ہے جن کے ہاں دودھ سب سے زیادہ سستی خوراک تھی اور نچلے طبقے کا اسی سے گذارہ ہوتا تھا۔ اسی لئے جھنگ کے بھینسیں چرانے والے رانجھے کو طنزیہ بتاتے ہیں کہ "ہسن گھبرو رانجھیا جال میاں، گذر آدمی ددھ دے کا سڑے تے" (7)۔ اس پہلو سے ہیر کا رانجھے کے لئے چوری لے کر جانا بہت بڑی سوغات تھی۔

جیسے پہلے کہا گیا ہے کہ یہ سماج غلہ بان تھا اور زیادہ فصلیں نہیں اگائی جاتی تھیں۔ بابا فرید (1266-1179) اجودھن (پاکپتن) میں رہتے تھے جو اس وقت بڑی تجارتی شاہراہ کا ایک شہر تھا اور توقع کی جانی چاہیئے کہ وہاں پیداواری نظام کافی ترقی یافتہ ہوگا۔ لیکن بابا فرید کی شاعری میں جن نعمتوں کا ذکر ہے وہ "شکر، کھنڈ، نوات گڑ، ماکھیوں ماجھا دودھ "تک محدود تھیں (8)۔ ان میں شکر اور کھنڈ زرعی نظام کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ بابا فرید جب امیروں اور غریبوں کے فرق کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا کہنا ہے "اکناں آٹا اگلا اکناں ناہیں لون" (9)۔ دیکھیں یہاں بھی امارت آٹے کی فراہمی سے ماپی جا رہی ہے کیونکہ یہ عوام کی دسترس سے باہر تھا۔ اس کے ساتھ غربت نمک کے ہونے کے ساتھ ماپی گئی ہے کیونکہ لوگوں کے پاس نقدی نام کی کوئی چیز نہیں ہوتی تھی جس سے وہ نمک کی طرح کی کوئی جنس بازار سے خرید سکیں۔ یہ بھی پتہ نہیں چلتا کہ بابا فرید نے شکر اور کھنڈ پاکپتن میں بنتے دیکھی تھیں یا کسی اور جگہ۔

ہمیں نظام الدین اولیاء کی ڈائری فوائد الفوائد میں یہ کہا ملتا ہے کہ بابا فرید کی درگاہ پر جنگلی ڈیلے ابال کر کھائے جاتے تھے جن میں ڈالنے کے لئے نمک تک میسر نہیں ہوتا تھا۔ فوائد الفوائد میں کہا گیا ہے کہ "اکثر کریر کے ڈیلے ابال کر کھائے جاتے تھے جن کبھی نمک ہوتا تھا اور کبھی نہیں" (10) خیر المجالس کے صفحہ نمبر 50 پر خواجہ نظام الدین اولیاء کا یہ بار بار دہرایا فقرہ درج ہے کہ "دوران شب کہ ڈیلی گل کریر در خانہ شیخ سیری خردیم، مارا روز عید بودے" (جس رات شیخ کی درگاہ پر پیٹ بھر کر کریر کے ڈیلے مل جاتے وہ دن ہمارے لئے روز عید ہوتا تھا)۔ ڈیلے بار کے جنگلوں میں کریر کی قدرتی جھاڑیوں پر لگتے ہیں اور ظاہر ہے کہ مرید یہ جنگل سے اکٹھا کر کے لاتے ہوں گے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر پاکپتن شہر میں رہنے والے بابا فرید اور ان کے مریدوں کا جنگلی غذا پر گذارہ ہوتا تھا تو عام غریب لوگ بھی یہی کچھ کرتے ہوں گے۔ اس سے یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ تیرھویں صدی کے پنجاب میں آبادی کا کافی بڑا حصہ جنگل سے خوراک جمع کرنے کی منزل پر تھا اور ابھی تک نمک بھی ان کی پہنچ سے باہر تھا۔

خواجہ غلام فرید(1845-1901)مغربی پنجاب کے شہر اچ کے باسی تھے اور ان کی زیادہ تر شاعری روہی (ریگستان) کے ارد گرد گھومتی ہے۔ خواجہ غلام فرید نواب بہاولپور کے بھی پیر تھے اور اس لئے وہ حکمرانوں کی بلند ترین درجوں کے رہن سہن سے بھی واقفیت رکھتے ہوں گے۔ لیکن بڑے اچنبھے کی بات ہے کہ ان کی پوری شاعری میں زرعی سماج سے متعلق کوئی تشبیہ یا استعارہ موجود نہیں ہے۔ وہ جگہ جگہ 'مال مویشیوں' کا ہی ذکر کرتے ہیں جیسے "مال مویشی شاد تھیوسے"۔ وہ کھانے پینے کی چیزوں میں لسی کو بڑی نعمت گردانتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ ان کے ہاں کی عورتوں کی اکثریت مویشی چرانے کا کام کرتی ہے:

وچ روہی دے رہندیاں نازک ناز دیاں جٹیاں
چھیڑن بھیڈاں بکریاں گائیں، لیلے گابے کٹیاں

(11)

اس کے علاوہ جس جنس کا کافی ذکر ہے وہ پیلوں ہیں جو جنگلی پھل ہے اور اس کو اکٹھا کر کے بازار میں فروخت کیا جاتا ہے:

آ چنوں رل یار پیلوں پکیاں نی وے
کئی ویچین ان نال برابر کئی گھن آون ڈھیڈھے کر کر
کئی ویچن بازار تلیاں تکیاں نی وے

(12)

اس کو دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ جو پیلو کے بدلے میں برابر کا اناج تول کر لیا جا رہا ہے یا بھاؤ تاؤ کر کے ڈھیڑھ گنا تک بھی لے لیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اناج بیوپاری تول کر بازار میں بیچتے ہیں۔ یہ اناج جو، باجرہ اور سوانک جیسی فصلوں کی شکل میں اگایا جاتا تھا لیکن خواجہ فرید کی شاعری میں فصلیں اگانے کا ذکر نہیں ہے جس سے یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ یہ اناج مقامی طور پر اگایا جاتا تھا یا باہر سے منگوایا جاتا تھا۔ سکندر کے حملے سے لے کر خواجہ فرید کے زمانے تک کوئی ایسی آفت نہیں آئی جس سے ایسی تباہی آئی ہو جیسی ہڑپہ تہذیب کی بربادی۔ اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ ہڑپے تہذیب کی تباہی کے بعد مغربی

پنجاب میں گلہ بانی جیسا سماج ہی بحال ہو سکا۔ خواجہ غلام فرید نے بہت سے زیورات کا بھی ذکر کیا ہے جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ اس وقت کا حاکم طبقہ ایسی عیاشی کا بڑے ٹیکس لگا کر متحمل ہو سکتا تھا۔

پنجاب کے جٹکے سماج کی شادی کی کچھ رسموں سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ یہ عورت کو زبردستی اٹھا کر لے جانے کا عمل تھا۔ مثلاً ایک رسم یہ تھی کہ اگر بارات کا ایک جاسوس لڑکی کے گاؤں میں ایک رات پہلے نہ پہنچ سکے تو سارے باراتیوں کے کپڑوں پر رنگ پھینک دیا جاتا تھا۔ پھر بارات جب دلہن کو لے کر جاتی ہے تو سارا گاؤں ان پر اس وقت تک پتھر پھینکتا تھا جب تک وہ نظر آنا بند نہ ہوں۔ ایک دوسری رسم کے مطابق بارات کے راستے میں گڑھے کھود کر ڈھانپ دیئے جاتے تھے جس کا مقصد تھا کہ کہ باراتیوں کے گھوڑے اس میں گر جائیں اور بارات لڑکی کے گاؤں تک پہنچ نہ پائے۔ ان رسموں سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ جب باہر سے آئے آریا مرد لڑکی کو زبردستی اٹھانے کے لئے آتے ہوں گے تو مقامی لوگ اس کی مزاحمت کرتے ہوں گے۔ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ جب آریاؤں سے میل ملاپ بڑھا ہو گا تو پرانی جنگی مزاحمت رسموں میں تبدیل کر دی گئی۔ اس کے باوجود دولہا کا گھوڑے پر بیٹھ کر آنا، اس کے پیچھے شہ بالا کا بیٹھنا اور بارات کا گروہ کی شکل میں آنا پرانے حملوں کی یادگار ہے۔ عورتوں کا دولہا والوں کو سٹھنیاں (گالیوں سے بھرپور گیت) دینا بھی اسی سلسلے کی کڑی ہے۔ ہندو قانون کی بنیاد منوسمرتی ہے جس میں آٹھ طرح کی شادیاں جائز مانی گئی ہیں اور ان میں ایک زبردستی اٹھائی ہوئی لڑکی کے ساتھ شادی ہے۔

آریا خود تو ہڑپی عورتوں کو اٹھا کر لے جاتے ہوں گے یا رشتہ مانگ لیتے ہوں گے لیکن وہ اپنی بیٹی کی شادی مقامی لوگوں کے ساتھ ہرگز نہیں کرتے تھے۔ مثلاً یہ کہانی بتائی جاتی ہے کہ جب گنجی بار اور نولکھی بار میں کھرل (آریا) آباد ہوئے تو مقامی سردار ساندل (جسے چوہڑا کہہ کر بھی پکارا جاتا تھا) نے ان سے لڑکی کا رشتہ مانگ لیا۔ کھرلوں نے یہ شرط رکھ دی کہ بارات میں قبیلے کا ہر مرد اور عورت کو شامل ہونا چاہیئے۔ ساندل نے یہ

شرط تسلیم کر لی۔ کھرلوں نے لکڑیوں کا ایک بڑا سٹیڈیم بنایا اور اس کے اس طرح کے دروازے بنائے کہ اگر ان کو بند کر دیا جائے تو کوئی باہر نہ نکل پائے۔ جب ساندل بارات لے کر پہنچے تو کھرلوں نے مردوں کو لکڑی کے سٹیڈیم میں بٹھا کر آگ لگا دی اور سب کو زندہ جلا دیا۔ اس کے بعد انہوں نے ساندل عورتوں کو زبردستی اپنے گھروں میں ڈال لیا۔ اس طرح کی کہانیاں دوسری باروں کے بارے میں بھی سنائی جاتی ہیں۔ ان سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مقامی لوگوں اور آریاؤں کے درمیان کس کس طرح سے جنگیں لڑی گئیں۔ (13)

رگ وید کے پہلے حصوں کو پیش نظر رکھ کر یہ سمجھا جاتا ہے کہ آریاؤں کے گلہ بان قبیلوں میں مکمل شراکت کا نظام تھا اور سارے فیصلے قبیلے کی باہم رضامندی سے ہی ہوتے تھے۔ فیصلے کرنے والی مجلس کو 'سبھا' کہا جاتا تھا۔ رگ وید میں سبھا کے ساتھ 'ساہا' کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے جس سے بعض محققین نے یہ اخذ کیا ہے کہ اس طرح کی مجلس میں صرف برہمن اور کھشتری ہی شامل ہو سکتے تھے (14)۔ ہمارے خیال میں یہ تفسیر درست نہیں ہے اور ساہا کا مطلب ہے کہ صرف آریا مرد ہی اس طرح کے فیصلے کرنے والی مجلس میں شامل ہو سکتے تھے اور غلام بنائے گئے ہڑپی مردوں کا داخلہ منع تھا۔ سولہویں صدی کے بعد لکھی گئی پنجابی داستانوں سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ چھوٹی ذاتوں کے لوگوں کو باہر رکھ کر قبیلے کے تمام مرد مشترکہ فیصلہ کرنے کی روایت پر چل رہے تھے۔ مثلاً وارث شاہ کی اٹھارہویں صدی میں لکھی ہوئی داستان کے مطابق جب ہیر کے باپ 'چوچک' نے اس کی شادی کا فیصلہ کر لیا تو اس نے قبیلے والوں کی مجلس بلائی:

چوچک سد بھائی پرہے لا بیٹھا کتے ہیر نوں چا پرنایئے جی

آکھو رانجھے دے نال وواہ دیوں اکے بنڑے چا منگایئے جی

بھائیاں آکھیا چوچکا ایہہ مصلحت اسیں کھول کے چا سنایئے جی

(15)

چوچک کے قبیلے والے مشترکہ فیصلہ سناتے ہیں:

رانجھیاں نال ہے کدی نہ ساک کیتا نہیں دتیاں اسیں کڑمائیاں وو
نال کھیڑیاں دے ایہہ ساک کیجے دتی مصلحت سبھناں بھائیاں وو

(16)

جب ہیر کا رشتہ کھیڑوں کے ساتھ طے ہو گیا تو چوچک نے دوبارہ قبیلے کو بلا بھیجا:

چوچک پھیر کے گنڈھ سدا گھلے آون چوہدری سارے چکراں دے (17)

وارث شاہ سے پہلے دمودر داس (1551-1629) نے سولھویں صدی میں ہیر کے قصے میں وارث شاہ جیسی ہی بات کی تھی۔ اس کے مطابق جب ہیر جوان ہو گئی تو سارے قبیلے نے مشترکہ طور پر فیصلہ دیا:

رل سیالاں مصلحت کیتی آکھن چوچک تائیں
ہیر تیرے گھروڈی ہوئی، کیجے ساک کدائیں
آکھ دمودر سبھ سیالاں ایہو گل سنائی (18)

دمودر داس کی کہانی کے مطابق رانجھے کے باپ نے اپنے دوسرے بیٹوں کے حسد اور سازشوں سے محفوظ رکھنے کے لئے اس کا رشتہ ایک دوسرے بڑے سردار یعقوب خان وڑائچ کی بیٹی کے ساتھ کرنے کے لئے پیغام بھیجا۔ جب رانجھے کے باپ کا خط یعقوب خان وڑائچ کو ملا تو اس نے بھی سارے قبیلے کی مجلس جمع کی:

آکھ دمودر سد قبیلہ، تاں بہہ خط وچایا
سنو سبھ قبیلہ مینڈا پڑھ کے خط سنائے

کرو پسند بیٹھ کر سبھے، ایہہ کمی ہزاریوں آئے
کہو بھائی جو جی تساڈے دل دی گل دسیاہے

(19)

اس سے یہ بات تو ثابت ہو جاتی ہے کہ سولھویں اور اٹھارہویں صدی کے پنجابی شعراء کے ذہن میں قبیلوں کی علیحدہ علیحدہ پہچان موجود تھی اور ان میں مشترکہ فیصلہ سازی ابھی اختتام پذیر نہیں ہوئی تھی۔ دمودر داس نے قبیلے کے بہت سے 'کمیوں' کا ذکر کیا ہے اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مشترکہ فیصلہ سازی میں ان کو شامل نہیں کیا جاتا تھا۔ اس پس منظر میں یہ ذہن نشین رہنا چاہیئے کہ پنجاب کے شروع کے زمانے میں آریائی قبیلوں کی مشترکہ فیصلہ سازی میں ہڑپی لوگ شام نہیں کئے جاتے تھے اور سماجی سطح پر یہ منقسم نظام تھا۔ یہ بالکل ویسے ہی تھا جیسے یونان وغیرہ میں قدیم جمہوریتوں میں غلاموں کو شامل نہیں کیا جاتا تھا۔

آغاز میں آریائی قبیلوں میں سربراہ جمہوری طریقے سے منتخب کیا جاتا تھا اور یہ عہدہ خاندانی نہیں تھا۔ اس کی باقیات بھی ہمیں کافی دیر تک پنجابی کلاسیک کے ذریعے دکھائی دیتی ہے۔ اس پہلو سے دیکھیں کہ وارث شاہ رانجھے کے باپ کے بارے میں کیا کہتے ہیں:

موجو چوہدری پنڈ دی پاہنڈ والا، وڈا بھائیاں دا سردار آہا
بھلی بھائیاں وچ پرتیت اس دی منیا چوترے تے سرکار آہا

(20)

ان مصرعوں میں صاف نظر آتا ہے کہ رانجھے کا باپ گاؤں کا سردار تو ہے لیکن زبان کے پہلو سے یہی محسوس ہوتا ہے کہ بھائیوں نے خود ہی اسے سردار بنایا ہوا ہے اور پنچائت میں اس کے فیصلوں کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہاں یہ بالکل بھی شبہ نہیں ہوتا کہ موجو چوہدری زبردستی سردار بنا ہوا ہے۔ بعض لوگ تو اس میں یہاں تک مبالغہ آرائی کرتے ہیں کہ اس قبائیلی نظام میں 'کمی' بھی راجے بن سکتے تھے لیکن یہ نسلی تقسیم کی بنا پر نا ممکن تھا۔ یعنی آریا ہڑپہ نسل کے لوگوں کو کبھی بھی راجہ تسلیم نہیں کرتے ہوں گے۔

پنجاب میں آریاؤں کے ہڑپی لوگوں کو غلام بنانے کی وجہ سے طبقاتی نظام بہت سخت تھا اس لئے قدیم بار کی تعریف کے پل باندھنے والوں کو شاید اس کا علم نہیں تھا۔ یہاں کے گلہ بانی

سماج میں راٹھوں کے غلاموں کی محنت پر پلنے سے یہ بھی اشارہ ملتا ہے کہ کہ طبقاتی نظام کے قائم ہونے کے لئے معاشرے کا زرعی ہونا لازمی شرط نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہو سکتا ہے طاقتور پس ماندہ لوگ ترقی یافتہ تہذیب کو بھی پیچھے دھکیل دیتے ہیں۔ مطلب یہ کہ اگر حملہ آور آریا مغربی پنجاب پر قابض نہ ہوتے تو اور یہ علاقہ تیزی سے آگے بڑھ جاتا۔ ڈی ڈی کوسامبی نے بھی اس طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ پنجاب زرعی انقلاب میں پس ماندہ رہ گیا اور یہاں چھوٹے چھوٹے راجاؤں نے اپنی راجدھانیاں قائم کرلیں۔

پنجاب میں حکمران راٹھوں کے غلبے کا اس کہانی سے پتہ چلتا ہے جو ہمیں تین مختلف ذرائع نے مہیا کی ہے۔ کہانی اس طرح سے ہے کہ ایک چرواہے نے غلطی سے فاختہ کے انڈے توڑ دیئے اور اس نے دیکھا کہ وہ اڑ کر مقامی سردار کی حویلی کی طرف جا رہی ہے۔ چرواہے نے خوفزدہ ہو کر خود بھی سردار کی حویلی کی طرف دوڑ لگا دی تاکہ وہ فاختہ کی شکایت کا فوری جواب دے سکے۔ اس نے سردار کو اپنی غلطی کے بارے میں بتایا جس کے جواب میں اسے کہا گیا کہ ایک جوان بھینس پیش کردو تو تمہیں خلاصی مل سکتی ہے۔

ڈاکٹر ہرکیرت سنگھ نے جھنگلے لوگوں کی مذہب پرستی کے بارے میں لکھا ہے کہ "بار کے جانگلی شراب بالکل نہیں پیتے تھے اور نماز اور روزے کے بہت پابند تھے" (21)۔ ہماری تحقیق اور مشاہدے کے مطابق جھنگلے لوگ مسلمان تو تھے لیکن ان کی مذہبی معلومات بہت محدود تھیں۔ مثلاً ان کی پنچائت کے ایک سردار نے کسی سکول ماسٹر سے سوال کیا کہ محمد رسول اللہ بڑے ہیں یا امام حسین؟ ہمارا خیال ہے کہ جھنگلے معاشرے میں ہندومت کی باقیات عام تھیں اور اسی لئے ان کے باہمن (برہمن) کا بطور 'کمی' کے بہت بڑا کردار تھا۔ وہی پیغامات لے کر جاتا تھا اور مختلف قبیلوں میں رشتے بھی وہی کرواتا تھا۔ ہم نے یہ سارا کچھ کسی کی دل آزاری کے لئے نہیں بلکہ تاریخی حقیقت بیان کرنے کے لئے لکھا ہے۔

حوالہ جات:

1 Banga, Indu. Ecology and Land Rights in the Punjab, Punjab University, Chandigarh, Journal of Punjab Studies, Volume 11, 2004, pp 59-76

2 Ibid

3 Sukh, Nain, Dharti Panj Dariayi ,

4 Witzel, Michael. Aryans and non-Aryan Names in Vedic India, p 45

5 Singh, Harkirat. Yadan Ganji Bar Dian, tr. Ashiq Raheel, Pakistan Punjabi Adabi Board, Lahore, p. 171

6 Prakash, Buddha. Political and Social Movements in Ancient Punjab, Motilal Banarsidass, 1964, p

7 Shah, Waris, Heer, (ed) Sheikh Abdul Aziz, Al Faisal, Urdu Bazar, Lahore, 2013 stanza 80

8 Eaton, Richard. M. and Metcalf, Barbara Daly (ed.). Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam. University of California Press. Retrieved 29 August 2017 p 349

9 Kalam Baba Farid , stanza 44, http://www.wichaar.com/news/154/ARTICLE/2424/2008-02-01.html

10 Fawad al Fawaid, Amir Hasan Sanjri, Translation, Khawaja Sani Nizami, Maktaba Zawia, Lahore, 2003

11 Dewan Farid, Wikimedia Incubator, Kafi 263

12 Ibid Kafi 1

13 Anon, Oral

14 Debiprasad Chattopadhaya Lokayata, A Study in Indian Materialism, People's Publishing House, New Delhi, 1959

15 Ibid, Shah, Waris, stanza 173

16 Ibid stanza 174

17 Ibid stanza 176

18 Heer Demodar Das, Pakistan Punjabi Adabi, Lahore, Stanza 7

19 Ibid stanza 117-118

20 Ibid, Shah, Waris, stanza 9

21 Singh, P.· 171

آریائی معاشرے میں تبدیلیاں اور مہا بھارت

تقابلی جائزے سے قبائلی معاشرے کے بارے میں یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ اس طرح کے معاشرے میں دو ادارے قیادت کرتے ہیں ایک وہ ادارہ ہوتا ہے جو مذہبی عبادت، رسموں اور تہوار کا اہتمام کرتا ہے اور دوسرا دشمن قبائل سے جنگ کی باگ دوڑ سنبھالتا ہے۔ آریائی معاشرے کی سبھا (مجلس) میں دونوں قسم کے قائدین کا ذکر موجود ہے یعنی ایک وہ قائدین تھے جو مذہبی رسومات اور ثقافتی تہواروں کا بندوبست کرتے تھے اور دوسرے دشمن قبیلوں سے جنگوں کی تیاری کرتے تھے (1) اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ جنگوں کے لئے ادارے کی تشکیل بہت بعد میں ہوئی جب قبیلوں نے ایک دوسرے کے خلاف حملے شروع کئے مگر غور کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ جب ہڑپہ میں لوٹ مار اور لوگوں کو غلام بنانے کے عمل کا آغاز ہوا تو آریائی قبائل کے یہ جنگی ادارے قائم ہونا شروع ہو گئے ہوں گے۔

اگر ہم آریا قبائل کے معاشی، سیاسی، سماجی اور مذہبی نظام میں تبدیلی اور ارتقا کا جائزہ لیں تو یہ بات کسی لمحے بھی فراموش نہیں کرنا چاہیئے کہ وہ ایسا معاشرہ تھا جو رنگ و نسل کی بنیاد پر منقسم تھا اور اس معاشرے میں ابتدا سے ہی ہڑپہ کے قدیم لوگوں کی محنت کا ناجائز فائدہ اٹھایا جا رہا تھا۔ مثال کے طور پر جب آریا لوگ خود مویشی پالتے تھے تو یہ کام سماج میں سب سے بلند تصور کیا جاتا تھا، کیونکہ مرد محبوب کے لئے ماہی کا لفظ استعمال کیا جاتا تھا۔ جو ان زمانوں کی یاد دلاتا ہے مگر جب یہ کام ہڑپہ کے مقامی لوگوں سے کروایا جانے لگا تو یہ ایک نچلی سطح کا کام بن گیا۔ دمودر داس اور وارث شاہ نے رانجھے کے بارے ذکر کیا ہے

کہ وہ ہیر کے والد کا چاک بن گیا جو مویشیوں کی دیکھ بھال کرتا تھا اور یہ سماج میں نچلی سطح کا کام تھا۔ اس طرح دکھلائی دیتا ہے کہ آریا قبائل نے جنگی اداروں کے ذریعے نہ صرف ہڑپہ کے لوگوں کو اپنے ماتحت بنایا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ایک دوسرے پر حملے بھی شروع کر دیئے۔ شروع میں حملوں کے ذریعے حاصل ہونے والا مال غنیمت قبیلے میں مساوی طور پر تقسیم کیا جاتا تھا اس لئے ہر حملے کا پورے قبیلے کو فائدہ پہنچتا تھا۔ اس لئے اس وقت کے تعریفی اشلوکوں میں اندر دیوتا کے حملوں کو بہت بڑھا کر بیان کیا گیا ہے۔ اور ان حملوں کی بڑی شان بتلائی گئی ہے۔ آہستہ آہستہ انتخابات کے ذریعے جنگی ادارہ بنانے کا رواج ختم ہو گیا اور اب یہ حملے کرنے کے ماہرین کی مرضی کے مطابق تشکیل دیا جانے لگا۔ حملے کے ماہرین نے حملوں کا مال غنیمت تقسیم کرنے کی بجائے اپنی تحویل میں رکھنا شروع کر دیا گیا، آہستہ آہستہ انھوں نے اپنے آپ کو اونچا مقام دے دیا اور جنگ کرنا ایک ایسا کام ہو گیا جو کہ ایک خاص نسل کے حوالے کر دیا گیا۔ ابتدا میں لوگ ان کو دل سے تسلیم کرتے ہوں گے مگر بعد میں انھیں برداشت کرنا مجبوری ہو گیا تھا۔ آخر میں ایک وقت ایسا بھی آگیا جب حملہ کرنے والے خاندانوں نے زبردستی اپنی قوت کو تسلیم کروانا شروع کر دیا۔ (2) یہاں سے کھشتری ذات کی ابتدا ہوئی اور نسل در نسل راجہ بننے کا عمل شروع ہوا۔ پہلے جو طاقت ہڑپہ کے لوگوں کے خلاف استعمال ہوئی تھی اب وہ آریائی قبیلوں کی باہمی جنگوں میں استعمال ہونے لگی۔

جب کھشتری ذات کا اپنے اپنے قبیلوں پر کنٹرول ہو گیا۔ ایک ہی نسل سے راجہ بننے شروع ہو گئے۔ تو الگ الگ سلطنتیں بھی بننا شروع ہو گئیں۔ ان کا باہمی تصادم کا سلسلہ بھی بڑھتا گیا۔ ان جنگوں میں سب سے پہلی راوی کے کنارے بھارت قبیلے کی دس راجاؤں سے جنگ تھی۔ (3) اس جنگ میں جن کو شکست ہوئی ان میں ایک قبیلہ پورو قبیلہ تھا۔ بھارت اور پورو قبیلے کے انضمام سے ایک بڑا کورو قبیلہ تشکیل پایا۔ اس قبیلے نے پہلی بڑی بادشاہی تشکیل دی جس کا مرکز کرو کھشتر (ہریانہ) کا علاقہ تھا۔ (4) ان کا پہلا دارالحکومت ہریانہ کا علاقہ اسندوات تھا۔ یہ علاقہ سیلابوں کے باعث غرق ہو گیا۔ جس کے بعد انہوں

نے اندر پرست، (دہلی) کو اپنا بنالیا۔ یہ نو سو سے بارہ سو قبل از مسیح کا واقعہ ہے جب اس علاقے میں لوہا نیا نیا دریافت ہوا تھا اور اس کا پوری طرح استعمال شروع نہیں ہوا تھا۔ لوہے کی دریافت کے بعد گنگا وادی میں آبادکاری کی ابتدا ہوئی۔ ہریانہ سے متصل کئی علاقے کورو سلطنت کا حصہ بن گئے۔ نو سو سے پانچ سو قبل از مسیح کے دوران یہ سلطنت ختم ہو گئی مگر اس دوران مہابھارت جیسی کئی کہانیاں پیچھے چھوڑ گئی۔

مہابھارت میں دو بڑے قبیلوں کوروؤں اور پانڈوؤں کی جنگ کا قصہ ہے اور اس کے ساتھ ساتھ مزید کئی سلطنتوں کا بھی ذکر ہے۔ ایک طرح سے مہابھارت پنجاب میں شروع ہونے والی قبائلی جنگوں کا نقطہ عروج ہے۔ یہ ایسی کتھا ہے جسے برہمنوں نے ایک پاکیزہ کہانی کا روپ دے دیا اور اپنے انداز میں لوگوں کے سامنے پیش کیا۔ بظاہر یہ ایک خاندان کی کہانی معلوم ہوتی ہے مگر غور کیا جائے تو یہ دو قبیلوں کی باہمی جنگ ہے۔ ان دونوں قبیلوں کا پس منظر ہی ایک دوسرے سے کافی مختلف ہے۔

پانڈوؤں کا دو الگ ماؤں کنتی اور مدری سے جنم ہوا۔ ان کے باپ بھی الگ الگ تھے۔ کنتی کا باپ ایک چرواہا تھا اور اس کا شادی سے پہلے بھی ایک بیٹا کرن تھا۔ پانڈو رانی مدری کنتی کو ایک نچلی ذات کی عورت سمجھتی تھی۔ اس کے بعد پانچوں پانڈو بھائیوں نے ایک ہی عورت دھروپدی سے شادی کی تھی۔ کوروؤں کے جد امجد اندھے راجہ سے سو بیٹوں کی پیدائش ایک بڑی طلسماتی کہانی ہے۔ جو کہ پانڈوؤں کی کہانی سے مختلف ہے۔ ان کہانیوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں کئی مرد ایک ہی عورت سے شادی کر سکتے تھے۔ اور ابھی پرانی جنسی اخلاقیات تبدیل نہیں ہوئی تھیں۔

مہابھارت میں راجہ پانڈو پرانے زمانوں کو یاد کرتے ہوئے کہتا ہے:

"اب میں آپ کو پرانے زمانے کی وہ باتیں بتاتا ہوں جو بڑے بڑے رشیوں نے بتائی ہیں۔ پہلے عورتیں گھروں میں بند نہیں رہتی تھیں۔ اور وہ اپنے خاوندوں اور ان کے رشتے داروں تک ہی محدود نہیں رہتی تھیں۔ وہ کہیں بھی آزادی اور اپنی مرضی سے جا سکتی تھیں۔ میرے پیاروں، اس زمانے میں بیویاں اپنے خاوندوں کی وفادار نہیں ہوتی تھیں اور

اس کے باوجود ان کو گناہ گار نہیں سمجھا جاتا تھا۔ ان زمانوں میں ان باتوں کی اجازت تھی جیسے پرندے اور وحشی جانور کسی حسد کے بغیر اسی طرح کا عمل کرتے ہیں۔ اس طرح کے رہن سہن کی مثالیں موجود ہیں۔ رشی ان باتوں کو بہت سراہتے تھے شمالی کوروؤں (پنجاب) میں اس طرح کے رہن سہن کی عزت کی جاتی ہے۔ حقیقت میں عورتوں کو اس طرز عمل کی پرانے زمانے سے اجازت تھی، موجودہ رہن سہن کا طریقہ بہت بعد میں رائج ہوا ہے۔ (5)

راجہ پانڈو نے غلطی سے ایک رشی کو تیر مار دیا تھا جس نے راجہ پانڈو کو بددعا دی تھی کہ وہ کسی عورت سے ہم بستری نہیں کر سکے گا اور جب بھی ایسا کرے گا مر جائے گا۔ راجہ پانڈو کی خواہش تھی کہ اس کی اولاد ہو اس لئے اس نے رانی کنتی کی حوصلہ افزائی کی یا اُس کو حکم دیا کہ وہ دوسرے مردوں سے اپنی اولاد پیدا کرے۔ رانی کنتی نے بتایا کہ اسے دیوتاوں نے یہ صلاحیت دی ہے کہ وہ جس دیوتا کو بھی بلائے گی کہ وہ آکر اس کی خواہش پوری کرے گا۔ راجہ پانڈو کے کہنے پر رانی کنتی نے تین بڑے دیوتاؤں کو بلایا جنہوں نے تین بیٹے یدھشٹر، ارجن اور بھیم پیدا کیے۔ رانی کنتی نے یہی منتر رانی مدری کو بھی بتایا جس نے دیوتا سے دو جڑواں بیٹے نکل اور سہدیو پیدا کیے۔ ایک اچھے موسم میں راجہ پانڈو کا دل چاہا کہ وہ رانی مدری سے ہم بستری کرے اُس نے ہم بستری کی کوشش کی اور مر گیا۔ راجہ پانڈو کا رانی کنتی سے ایک مکالمہ نیچے الگ سے دیا گیا ہے۔ (6)

ان وقتوں میں کھلی جنس (بہنوں، ماؤں، بھائیوں اور باپوں) میں کوئی فرق نہیں تھا۔ بچہ پیدا کرنے کے لئے گھر والوں سمیت کسی کا بھی انتخاب کیا جا سکتا تھا۔ حتی کہ ایک نیک دیوتا پشان نے اپنی بیٹی سے اپنا بچہ پیدا کیا۔ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے رگ وید والے معاشرے میں اپنے خاندانوں کی عورتوں سے ہم بستری عام سی بات تھی۔ یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ ایسا عورتوں کی کمی کی وجہ سے تھا یا اس کی وجہ اپنی نسل کو خالص رکھنا تھا ملاحظہ کریں کہ دیوتاؤں کے ذریعے کس طرح خاندان کی عورتوں سے ہم بستری کا مظاہرہ ہوتا تھا۔

اگنی اپنی بہن سے عشق کرتا تھا

رگ وید، دس 3-3

[Rg Ved X.3.3]

پشان بھی اپنی بہن سے عشق کرتا تھا

رگ وید چھ، 4-55

[Rg Ved VI.55.4]

اشونی سویتار اور اوشاس کا بیٹا تھا جو ایک دوسرے کے بہن بھائی تھے، اشونی نے سوریا اور ساوتری سے شادی کی جو اس کی بہن تھی۔

[RV I.116.19]

جس طرح سورج سویر میں بیج ڈال کر دن پیدا کرتا ہے اسی باپ اپنا بیج ڈال کر بیٹی سے بچہ پیدا کر سکتا ہے۔

[RV I.31.1-2].

مہا بھارت میں راجہ پانڈو اور اس کا بھائی دھر شٹر کسی رشی سے پیدا ہوئے تھے اور ان کے جد امجد راجہ شنتانو نے دیوی گنگا سے ایک بیٹا بھیشم پیدا کیا۔ پھر راجہ شنتانو کو ملاحوں کے سردار ردی کی بیٹی ستیاوتی سے عشق ہو گیا۔ ستیاوتی کے باپ نے شرط لگادی کہ اگلا راجہ وہ بچہ ہو گا جو ستیاوتی سے پیدا ہو گا، بھیشم اگلا راجہ نہیں ہو گا۔ راجہ کے سیتاوتی سے دو بیٹے چترن گاڈا اور وچتر وریارا پیداا ہوئے۔ پیدا ہوئے جن میں سے چترن گاڈا راجہ بنا تھا مگر جلد فوت ہو گیا۔ اس کے بعد چتر وریارہ راجہ کی گدی پر بیٹھ گیا۔ ان ہی دنوں کانسی کے راجہ نے اپنی تین بیٹیوں کے لئے سوئمبر رچایا مگر ہستناپور کے کوروؤں کو دعوت ہی نہیں دی۔ اس پر بھیشم نے غصے میں آکر تینوں راج کماریوں امبا، امبیکا اور امبالیکا کو زبردستی اٹھالیا۔ امبالیکا اور امبیکا کی شادی وچتر وریارہ سے ہوئی مگر امبا نے کہا وہ راجہ شالوا سے شادی کرنا چاہتی ہے۔ راجہ شالوا نے انکار کر دیا اور امبا نے بھیشم سے شادی کرنے

کے لئے کہا۔ بھیشم نے انکار کر دیا اور امبا اس کی دشمن ہو گئی۔ بھیشم سے بدلہ لینے کے لئے امبا نے شکھنڈی کے راجہ دھروپد کے گھر دھروپدی کے روپ میں جنم لیا۔

وچتر وریارہ بھی جلد ہی بے اولاد مر گیا جس کے بعد سیتاوتی نے اپنے پہلے بیٹے ویاسا کو حکم دیا کہ وہ دونوں رانیوں کو حاملہ کرے۔ ویاسا سیتاوتی کا وہ بیٹا تھا جو شادی سے پہلے پیدا ہو چکا تھا۔ ویاسا بہت بد شکل تھا جب اس نے امبیکا سے ہم بستری کی تو وہ اس کی شکل دیکھ کر پیلی پڑ گئی جس کی وجہ سے اس سے جو بیٹا پیدا ہوا اس کا نام پانڈو (پیلے رنگ والا) رکھا گیا اور امبالیکا سے ہم بستری کرنے گیا تو اس نے خوف سے آنکھیں بند کر لی جس سے اس کا بیٹا دھشتر پیدا ہوا جو نابینا تھا۔ بڑے ہوئے تو پانڈو کو راج گدی پر بٹھایا گیا اس کی شادی رانی کنتی اور رانی مدری سے ہوئی دھشتر کی شادی گندھارا کی شہزادی گندھاری سے ہوئی۔ راجہ پانڈو شکار کرنے گیا جہاں اس کا ایک تیر غلطی سے ایک رشی کنداماں کو لگ گیا۔ جس نے راجہ کو بد دعا دی کہ وہ جب بھی کسی عورت سے ہم بستری کرے گا مر جائے گا۔ پانڈو اپنی دونوں رانیوں کو لے کر جنگل میں چلا گیا اور نابینا دھشتر راجہ بن گیا۔ رانی کنتی کو ایک رشی درداسا نے ایک منتر بتایا تھا کہ وہ ضرورت کے وقت کسی بھی دیوتا کو بلا سکتی ہے۔ کنتی نے انصاف کے دیوتا دھرما، ہوا کے دیوتا وایو اور سب سے بڑے دیوتا اندر کو مدد کے لئے بلایا جن سے یودھشتر، بھیم اور ارجن بیٹوں کی پیدائش ہوئی۔ اس نے مدری رانی کو بھی یہ منتر بتایا اور اس نے دیوتا اشونی کو بلایا اور اس سے دو جڑواں بیٹوں نکل اور سہدیو کی پیدائش ہوئی۔

جب پانچوں پانڈو بھائی راج گدی میں حصہ مانگنے گئے تو دھرشٹر کے بیٹے دھریودنا نے حصہ دینے سے انکار کر دیا۔ باقی کہانی دونوں خاندانوں کی ایک دوسرے کے خلاف سازشوں کی کہانی ہے۔ اس دوران پانچوں پانڈو جنگل میں چھپے رہے اور ارجن نے ایک سوئمبر میں دھروپدی کو جیت لیا اور کنتی کے کہنے پر پانچوں بھائیوں کے ساتھ اس کی شادی کر دی گئی۔ آخر میں جنگ ہوئی جس میں کالے رنگ کے کرشن نے پانچوں پانڈووں کا ساتھ دیا۔

اگر ہم کہانی کا گہرائی سے جائزہ لیں تو پتہ چلتا ہے کہ بھیشم کی ماں ایک ان دیکھی دیوی تھی جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہڑپہ کی مقامی عورت تھی اس لئے چھوٹے ذات کی عورت سمجھی گئی۔ اس لئے ویدوں میں اور دوسری مذہبی کتابوں میں بہت سے بڑے کرداروں کی ماؤں کے بارے میں معلوم نہیں ہو پاتا یا جسے کہانی لکھنے والا یا راجہ بتانا نہیں چاہتا۔ کہانی لکھنے والا چونکہ آریائی نسل کو برتر رکھنا چاہتا ہے اس لئے وہ ایسے ماں یا باپ کے بارے میں نہیں لکھتا جن کا تعلق ہڑپہ سے ہوتا ہے۔ اس بارے میں کوسامبی صاحب لکھتے ہیں:

> "وشسٹ ایک نئ طریقے کا پروہت تھا۔ وہ دو ویدوں کے دیوتاؤں، متر اور ورن کے نطفے سے پیدا ہوا تھا۔ اسکی ماں کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک اپسرا کے من سے پیدا ہوا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آریاء سے پہلے کسی دیوی سے پیدا ہوا تھا۔ اس لئے اس کی ماں کا ذکر نہیں کیا گیا۔ پدر سری معاشرے کو ماننے والے آریائی لوگوں کے معاشرے میں شامل ہونے کے لئے ایک بلند ہمت باپ کی ضرورت تھی، اسی طریقے سے یہ بھی ضروری تھا کہ آریہ سماج سے تعلق نہ رکھنے والی ماں کا انکار کر دیا جائے۔ اسی طرح برہمن خاندان کا ایک جد امجد اگستیہ ایک مرتبان سے پیدا ہوا تھا۔" (7)

دوسری رانی سیتاوتی ایک ملاح کی بیٹی تھی اس لئے اس کا تعلق بھی ہڑپہ کے سماج سے ہوگا۔ اس کے پہلے بیٹے ویاسا کی ڈرانے والی شکل تھی اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہڑپہ سے تعلق رکھتا ہوگا۔ پھر کنتی کالے کرشن کی سگی پھوپھی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یا تو وہ ہڑپہ کی نسل سے تعلق رکھتی تھی یا ملی جلی نسل سے تھی، پانچ پانڈوؤں کا چار دیوتاؤں میں سے پیدا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ چار الگ الگ مردوں کی اولاد ہیں۔ دھروپدی کا پانچ مردوں سے شادی کرنا اس روایت کا حصہ ہے جس میں ایک عورت ایک

وقت میں کئی شوہر رکھ سکتی تھی۔ اس کہانی میں ہڑپہ کی عورتوں کا کردار بہت زیادہ ہے۔ اور دوسرا جنسی اخلاقیات کی کوئی بندش نظر نہیں آتی۔ یوں لگتا ہے کہ آریائی مرد ہڑپہ کی عورتوں سے جنسی تعلق قائم رکھتے تھے مگر شادی کا مضبوط ادارہ جو ایک بیوی ایک خاوند پر مشتمل ہو، ابھی نہیں بنا تھا۔ تبت کے ساتھ والے پہاڑی علاقوں میں آج بھی پانڈوں کو بہت مانا جاتا ہے اور گذشتہ صفحات میں بتایا جا چکا ہے کہ ان میں کئی جگہوں پر کئی شوہروں سے بیک وقت شادی والی روایت رائج ہے۔

اس کہانی کے کئی حصوں کو دوبارہ سے دیکھنے کی ضرورت ہے۔ دھروپدی کے والد دھروپد کی سلطنت پنچال راجہ اشوک کے وقت ٹیکسلا صوبے کا حصہ بنی تھی۔ اور یہ کشمیری برہمنوں کی ایک شاخ کلر کا علاقہ ہے۔ گنگا وادی والے پنچال بعد میں بنے۔ مہا بھارت کی کہانی بارہ سو قبل مسیح شروع ہوئی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب لوہے کا استعمال شروع نہیں ہوا تھا۔ اور گنگا وادی کے گنجان جنگلوں میں آریا لوگوں کی بہت زیادہ آبادی نہیں ہوئی تھی۔ مہا بھارت کے بنیادی کرداروں کا تعلق پنجاب سے ہی تھا۔ دھرتشٹر کی بیوی گندھاری کا تعلق گندھارا سے تھا۔ پانڈوؤں کی دونوں رانیوں کنتی اور مدری بھی ان علاقوں سے تھیں یہ اندازہ لگانا غلط نہیں ہوگا کہ دھروپدی کا تعلق بھی کلر والے پنجال سے ہوگا۔

تاریخ دان بدھا پرکاش کا ماننا ہے کہ پانڈو شمال سے بعد میں آنے والے آریا تھے جنہوں نے کوروؤں کو جنگ کی دعوت دی۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ پانچوں پانڈو بھائیوں کا ذکر کئی قبیلوں کے اکٹھا ہونے کی علامت ہے۔ پانینی نے ارجن کی پوجا کرنے والوں کو ارجنیکا کہا ہے جو کوٹلیہ کی لکھائی کی وجہ سے پراجونکا ہو گئے۔ چوتھی صدی تک پنجاب میں اس نام کا ایک قبیلہ تھا، ارجن چین کے ترکستانیوں کی علامت ہے۔ ارجن کا مطلب سفید اور پاک ہے جو کہ ساکا میں عام ہے۔ وسط ایشیا کے ساکا قبیلے کا ہیرو بھیم بھی وسط ایشیا کے ورکا (بھیڑیا) قبیلے سے تعلق رکھتا تھا۔ پنجاب کے ورک اسی قبیلے کی بقایا جات ہیں امرتسر پٹھان کوٹ ریلوے لائن پر ایک ریلوے اسٹیشن ورکا بھی ہے۔ (8)

پانڈووں کے بھائی یودھشٹر کا تعلق یودھیا قبیلے سے بتایا گیا ہے۔ جس نے مشرقی پنجاب پر حکومت کی اور اس کے سکے کانگڑہ، لدھیانہ، روہتک، دہلی، ڈیرہ ڈون، اور سہارن پور سے ملے ہیں۔ تاریخ دان کنگھم ریاست راجپوت کے جوئیہ راجپوتوں کو یودھیا کی اولاد بتاتا ہے۔ مہا بھارت میں یودھشٹر کے بیٹے کا نام یودھیا ہے۔ نکل اور سہدیو کا تعلق ان کی ماں مدری سے جڑا ہوا ہے، مدرا قبیلہ ایرانی نسل سے تعلق رکھتا تھا اور اس کی حکومت چناب اور راوی کے درمیانی علاقے میں تھی جس کا مرکز سیالکوٹ تھا۔ مدرا قبیلے کا ایرانی نام مدرکارا بھی بتایا گیا ہے جس میں کارا کا مطلب فوج یا لوگ ہیں۔ پشتو میں کور کا مطلب مکان یا خاندان ہے۔ ان کا جد امجد راجہ دیو سیٹاوا بھی راجہ پانڈو کی طرح اس وقت مر گیا تھا جب وہ رانی بھدرا کاکسواتی سے ہم بستری کر رہا تھا۔ پھر رانی بدھرا سے سات بیٹے پیدا ہوئے جن میں سے تین مدرا اور چار سالوا تھے۔ پانینی نے مدرا کو بھی سالوں میں بتایا ہے پالی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ گندھارا کے راجہ پکاساتی (یہ مگدھ کے راجہ انبھاسارا کے وقت تھے۔) پر راجہ پانڈو نے حملہ کیا تھا۔ اس تمام بحث سے معلوم ہوتا ہے کہ پانڈو پانچ قبیلوں کا اتحاد تھا جس میں ارجنائس، ورکا، یودھیاس اور مدرا قبیلے کے دو شاخیں شامل تھی۔ ان میں ارجنائس اور ورکا ساکا اور یاؤدھین اور مدرا ایرانی تھے۔

اگر اس کو مان لیا جائے تو پانڈو شمال سے آئے ہوئے قبیلے تھے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ گندھارا کے علاقے کلر سیداں میں پہلا قبضہ کیا ہوا گا۔ دھروپدی کا سوئمبر جیتنا پانڈووں کی جیت کا اشارہ ہو سکتا ہے۔ مگر دھروپدی ایک بڑی دیوی جاتی ہیں۔ جس کی تامل پوجا کرتے ہیں۔ اور اس پوجا کو خاص دنوں میں مناتے ہیں۔ صرف تامل دھروپدی کی پوجا کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ آریاؤں سے پہلے کے لوگوں کی دیوی ہے۔ جس کو مہا بھارت کی کہانیوں کو جوڑنے والے بھاتوں نے ادھر سے لے کر ایک خاص کردار بنا کر مہا بھارت کا حصہ بنایا۔ (9)(10)

یہ بات بہت وزنی ہے کہ کورووں کو پنجاب میں نئی طاقتوں سے لڑنا پڑا۔ اس جنگ میں پنجاب کی آریا ریاستوں نے کورو درجودھن کا ساتھ دیا۔ دوسری طرف

پانڈووں کے ساتھ آریا اور دراوڑ نسل کے ملے جلے راجہ تھے۔ یہ قابل غور بات ہے کہ کالے رنگ کا کرشن پانڈووں کا ساتھی ہے اور فکری محاذ پر سب سے بڑا راہنما ہے۔ اس کے کالے رنگ اور چراوہے ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آریا سماج کی بجائے مویشی پالنے والے قدیم سماج سے تعلق رکھتا تھا۔ کرشن کا زمانہ تین ہزار قبل مسیح بتایا جاتا ہے جبکہ مہا بھارت ایک ہزار قبل مسیح لڑی گئی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کرشن یا تو خیالی ہستی ہے یا اس کا زمانہ غلط بتایا گیا ہے۔ کرشن کو جس انداز سے بھی لیا جائے مہا بھارت کی (اصلی یا خیالی جنگ) کے فیصلے میں کالے رنگ کے لوگوں نے فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ کرشن کو راہنما ماننے کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے کوروؤں کو ہرانے کے لئے نہ صرف یہاں کے قدیم باشندوں کو اپنے ساتھ ملایا بلکہ اس وقت کا فکری محاذ بھی ان کے سپرد کیا۔

اس سے پنجاب میں اس کے بعد سامنے آنے والے حالات و واقعات کے بارے میں اشارہ ملتا ہے کہ کیسے یہاں کے پرانے باشندوں اور آریاؤں میں ملاپ کی کوشش کی جاتی تھی۔ مگر لگتا ہے بعد میں ارجن کی قدیم باشندوں کے ساتھ جنگ جاری رہی۔ راجن نے ناگ قبیلے کے کھانڈو جنگلوں کو آگ لگا دی۔ اور ان کے سردار تکشا کو وہاں سے بھاگنا پڑا۔ (12) آپس کی یہ جنگیں جاری رہیں۔ ارجن کے پڑپوتے جمیجا نے ٹیکسلا پر حملہ کرکے ناگ قبیلے کو وہاں سے بھی بھگا دیا اور ان کی نسل ختم کرنے کی کوشش کی۔ موہنجو داڑو سے ملی مہروں پتہ چلتا ہے کہ ہڑپہ کے لوگ ناگ پوجا کرتے تھے اور ورترا لوگوں کی پوجا ناگ دیوتا کے گرد گھومتی تھی۔ لہٰذا ناگ قبیلے کی تباہی اس امر کا ثبوت ہے کہ آریاؤں نے مہا بھارت کے بعد بھی مقامی باشندوں کو نیست و نابود کرنے کی مہم جاری رکھی۔ (13)

مہا بھارت کی کہانی کو جس طریقے سے بھی ترتیب دیا گیا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس (فرضی یا حقیقی) جنگ سے کئی سو سال بعد ٹیکسلا کے علاقے میں ہی سارے ہندوستان کی موریہ شاہی حکومت کی بنیاد رکھی گئی۔ اس علاقے میں کئی طرح کے جنگجو رہتے تھے جو کرائے پر جنگیں لڑتے تھے۔ پانڈووں کی طاقت اسی طرح کے جنگ

جوؤں سے ہی مل کر تشکیل پائی تھی۔ (14) اور انھوں نے کروکشتر میں پنجاب کی حکومت پر قبضہ کیا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت گنگا جمنا دوآبے میں ابھی بڑی طاقتیں نہیں بنی تھیں۔ اور حکومت کی جنگ پنجاب میں ہی لڑی جا رہی تھی۔

میکس ملر کا کہنا ہے کہ :

> "ویدوں کے زمانے میں قدیم راجے اور شاعر وادی سندھ، پنجاب یا سپت سندھو میں ہی کھیل جما رہے تھے۔ گنگا میں بہت کم کھیتی باڑی ہو رہی تھی اور دکن کا اس وقت تک نام و نشان بھی نہیں تھا۔" (15)

ادھر یہ بات کرتے چلیئے کہ ہڑپہ کے معاشرے کے خاتمے کے بعد کے چھ سو سال اندھیروں میں گم ہیں۔ مگر ویدوں کے زمانے میں جو نیا سماج تشکیل پا رہا تھا وہ کافی عرصہ تک پنجاب تک محدود رہا۔ اس زمانے میں پنجاب میں بہت سے پیداواری طریقے نظر آتے ہیں جن میں جنگل میں خوراک اکٹھی کرنا، مویشی پالنا اور کھیتی باڑی کرنا شامل ہے۔

جنگلوں میں خوراک اکٹھی کرنے والے ہڑپہ معاشرے کے باشندے تھے جو پنجاب کے سارے جنگلوں میں گھومتے رہتے تھے۔ مغربی پنجاب میں مویشی پالنے کا طریقہ غالب تھا کیونکہ اس علاقے میں بارش سال میں چھ انچ کی اوسط سے ہوتی تھی فصلوں کے لئے پانی نہیں تھا۔ لیکن ان علاقوں میں بھی ساری ملکیت آریا اور باہر سے آنے والے دوسرے لوگوں کے پاس تھی جبکہ ہڑپہ کے باشندے غلام تھے۔ راجاؤں کا حکمران طبقہ ہڑپہ کے لوگوں سے چرواہے کا کام کروا کر بڑے آرام سے زندگی گزار رہا تھا۔ مویشیوں کی چوری بھی اس زمانے میں ایک بڑا پیشہ تھا جس کی قیادت رسہ گیروں کے ہاتھ میں تھی۔

مشرقی، وسطی اور شمالی پنجاب میں زندگی کی بسر اوقات کھیتی باڑی اور دوسرے پیشوں کی تشکیل سے کی جا رہی تھی۔ یہ بات سچ ہے کہ مویشی پالنے والے آریا لوگوں کو شروع میں کھیتی باڑی سے نفرت تھی۔ اس لئے ظاہر ہے کہ اس وقت یہ کام ہڑپہ کے قدیم

باشندے ہی کرتے ہوں گے یا ان کی نگرانی میں ہوتا ہوگا۔ مگر لگتا ہے کہ ایک دور میں آریا لوگوں کو بھی کھیتی باڑی کی طرف آنا پڑا۔ اور انھوں نے ہڑپہ کے قدیم لوگوں کی محنت اور علم کو تقریباً مفت استعمال کر کے نئی معیشت کو تشکیل دینا شروع کی۔ مویشی پالنے والے قبائلی سماج کے ٹوٹنے کے بعد آریائی لوگ طبقاتی طور پر منقسم ہو گئے تھے اور ان کی بڑی تعداد بھی کمزور طبقوں میں آچکی تھی۔ غالباً یہ چھوٹے طبقوں کے لوگ ہڑپہ کی عورتوں کے بسائے خاندانوں کا حصہ بن کر نچلے پیشوں میں منتقل ہو گئے ہوں گے۔

لاہور سے آگے مشرقی پنجاب میں دس انچ سے زیادہ بارش ہوتی تھی اور یہاں زیر زمین پانی میٹھا بھی تھا اور نزدیک بھی۔ لوہے کے ملنے کے بعد پنجاب اور اس سے آگے بنگا جمنا وادی میں کھیتی باڑی میں اضافے کی وجہ ہڑپہ کے قدیم باشندوں کی محنت بھی تھی۔ یہ لوگ یا تو غلام تھے یا پانینی کے مطابق وہ صرف روٹی کھانے کے عوض پورا دن کام کرتے تھے۔ (16) دلچسپ بات یہ ہے کہ کھیتی باڑی کی سطح تک پہنچ جانے والے بہت سے قبیلے ابھی بھی مشترکہ سماج پر یقین رکھتے تھے۔ وہ فصل کی پیداوار کو بانٹ لیتے تھے اور فالتو پیداوار کو باہر بیچنے کی بجائے جلا دیتے تھے۔ پنجاب کے شمالی پہاڑی علاقوں کی وادیوں (سوات وغیرہ) میں بھی کھیتی باڑی بہت اچھی تھی اور مختلف پیشوں کے ہنر مند لوگ بھی تھے۔ پانینی کے مطابق سوات کی خواتین کئی طرح کے کمبل بنا کر بازار میں بیچتی تھیں۔ اس لئے ابتدا میں دار لحکومت گندھارا اور ٹیکسلا بنے لیکن بعد میں حکومتی امر کز سیالکوٹ جیسے شہر بن گئے۔ شمال کا زیادہ علاقہ بارانی تھا جہاں زرعی پیداوار کم تھی اس لئے چھ سو سال قبل سے یہ علاقہ بیرونی حملہ آوروں کے لئے کرائے کے جنگجوؤں کا علاقہ بن چکا تھا اور بہت عرصے تک ایسا ہی رہا۔

پنجاب میں کھیتی باڑی میں بہت زیادہ ترقی کی وجہ سے زیادہ پیداوار ہونے لگ گئی اس لئے بیرونی حملہ آوروں کے دلوں میں اس پر قبضہ کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ جب تک

فالتو پیداوار نہیں تھی کسی کو قبضہ کرنے کا لالچ نہیں پیدا ہوا تھا۔ اگرچہ زیادہ تر حملے پنجاب پر ہی ہوتے تھے لیکن تمام حملہ آوروں کی تمنا یہی ہوتی تھی کہ وہ گنگا جمنا وادی کو بھی قابو کرلے کیونکہ یہ علاقے امیر تر ہوگئے تھے۔ لوہے کے استعمال کے بعد بہت سے آریا لوگ گنگا جمنا کے جنگلات کو فتح کر کے وہاں کھیتی باڑی کرنے (یا کروانے) لگ گئے تھے۔ گنگا وادی میں کافی زیادہ بارش (اوسط چالیس انچ سالانہ) ہوتی تھی اور یہاں بہت جلد ترقی یافتہ زرعی نظام قائم ہوگیا تھا۔ اس کی بنا پر یہاں ذاتوں اور طبقوں کی تقسیم بھی بہت جلد تشکیل پا گئی تھی اور بڑی سلطنتیں بھی بننا شروع ہوگئی تھیں۔ معاشی ترقی کے لئے ذاتی ملکیت کے اداروں کا مستحکم ضروری تھا جو کہ یہاں مضبوط بنیادوں پر تشکیل پانا شروع ہوگئے تھے۔ اسی سیاق و سباق کے تناظر میں کوسامبی کا کہنا ہے کہ پنجاب ترقی کی اس دوڑ میں اس لئے پیچھے رہ گیا کہ یہاں نئے معاشرے کے لئے لازمی ادارے نہیں بن سکے۔ (17)

مہابھارت میں کرشن کے بنیادی کردار سے معلوم ہوتا ہے کہ فکری محاذ پر جنگ بھی بڑے زوروں سے لڑی جا رہی تھی۔ جب پنجاب میں کھیتی باڑی کا نیا معاشرہ مضبوط ہونا شروع ہوگیا تو وہاں کے لوگوں کو ایک ایسے نظریئے کی ضرورت تھی جس کے ذریعے مل جل کر ہم آہنگی اور امن سے رہا جا سکے۔ کسان اور کاروباری لوگ امن، راستوں اور کھیتوں کی حفاظت کی ہمیشہ حمایت کرتے ہیں۔ یہ کسانوں کی پیداوار اور کاروباری لوگوں کے کاروبار کرنے کے لئے بنیادی شرط ہے۔ اسی لئے پنجاب کے کھیتی باڑی کے علاقوں میں جنگجو اور حملہ آور ہیرو اندر کا نام زیادہ عرصہ مقبول نہ رہ سکا بلکہ یہاں اس کی بجائے کالے رنگ کے کرشن کی پوجا عام ہوگئی۔ کسانوں میں کرشن کے بھائی بالا کی بھی بہت مقبولیت تھی جس کا نشان ہل تھا۔ کالے رنگ کے کرشن اور اس کے بھائی بالے کا نام لڑنے بھڑنے کی بجائے امن کے ساتھ مویشی پالنے اور ہل سے کھیتی باڑی کرنے کی علامت تھا۔ رگ وید میں کرشن کو بلا کے طور پر بھی پیش کیا گیا ہے اور دیوتا

بھی۔ وہ مقامی ناگ قبیلوں سے لڑتا بھی نظر آتا ہے اور اس کے بر عکس بھی نظر آتا ہے۔ بقول کوسامبی کا جب یونانی ان علاقوں میں آئے تو زیادہ تر علاقوں میں کرشن کی پوجا ہوتی تھی مگر پہاڑی علاقوں میں اندر کو زیادہ مقام دیا جاتا تھا۔ (18)

اس پس منظر میں دیکھیں تو نئی فکری خیالات کے لئے اٹھارہویں صدی میں وارث شاہ نے رانجھے کی صورت میں نئے کرشن کو تلاش کیا۔ تبدیل شدہ حالات کی وجہ سے رانجھے کو کالے کی بجائے سفید رنگ کا دکھایا گیا مگر اس میں باقی تمام صفات کرشن والی رکھی گئیں۔ پوری کلاسیکل پنجابی شاعری میں رانجھا کرشن کی طرح بھگوان ہے اور اس کے ذریعے ایک دفعہ دوبارہ قبیلوں، مذہبوں، ذاتوں اور طبقوں کی تفریق کو ختم کرنے کی کوشش کی گئیں۔ پنجاب کے شاعر اور گویے قبل از مسیح سے اس کردار کی تلاش میں تھے۔ اسی لئے وارث شاہ کی کرشن کے انداز میں رانجھے کی کردار کشی نے اس کی تصنیف کو مقبول ترین سطح پر پہنچا دیا۔ لیکن تاریخی پہلو سے برہمن واد کی بالادستی کے قائل پنڈتوں نے کرشن کے کردار پر بھی قبضہ کر لیا اور اس کے اصلی تخلیق کاروں یعنی کالے رنگ کے شاعروں اور گویوں پر پابندی لگا دی کہ وہ اسے (یعنی ویدوں کو) پڑھ بھی نہ سکیں۔

حوالہ جات:

1 Debiprasad Chattopadhaya Lokayata, A Study in Indian Materialism, People's Publishing House, New Delhi, 1959

2 Ibid p

3 Prakash, Buddha. Political and Social Movements in Ancient Punjab, Motilal Banarsidass, 1964 pp 79-80

4 Ibid

5 Mahabharata , Book 01: ADI PARVA Section 122

6 Especially, O thou of faultless features, I, who am deprived of the power of procreation, having yet become desirous of beholding offspring, deserve the more to be obeyed by thee. O amiable one, joining my palms furnished with rosy fingers, and making of them a cup as of lotus leaves, I place them on my head to propitiate thee. O thou of lair looks, it behoveth thee to raise offspring, at my command, through some Brahmana possessed of high ascetic merit. For then, owing to thee, O thou of fair hips, I may go the way that is reserved for those that are blessed with children '

Vaisampayana continued, Thus addressed by Pandu, that subjugator of hostile cities, the handsome Kunti, ever attentive to what was agreeable and beneficial to her lord, then replied unto him, saying, In my girlhood, O lord, I was in my father's house engaged in attending upon all guests. I used to wait respectfully upon Brahmanas of rigid vows and great ascetic merit. One day I gratified with my attentions that Brahmana whom people call Durvasa, of mind under full control and possessing knowledge of all the mysteries of religion. Pleased with my services, that Brahmana gave me a boon in the form of a mantra formula of invocation for calling into my presence any one of the celestials I liked. And the Rishi, addressing me, said, Anyone among the celestials whom thou callest by this shall, O girl, approach thee and be obedient to thy will, whether he liketh it or not. And, O princess, thou shall also have offspring through his grace'

O Bharata, that Brahmana told me this when I lived in my father's house. The words uttered by the Brahmana can never be false. The time also hath come when they may yield fruit. Commanded by thee, O royal sage, I can by that mantra summon any of the celestials, so that we may have good children. O foremost of all truthful men, tell me which of

the celestials I shall summon. Know that, as regards this matter, I await your commands' Hearing this, Pandu replied, O handsome one, strive duly this very day to gratify our wishes. Fortunate one, summon thou the god of justice. He is the most virtuous of the celestials. The god of justice and virtue will never be able to pollute us with sin.

The world also, O beautiful princess, will then think that what we do can never be unholy. The son also that we shall obtain from him shall in virtue be certainly the foremost among the Kurus. Begotten by the god of justice and morality, he would never set his heart upon anything that is sinful or unholy. Therefore, O thou of sweet smiles, steadily keeping virtue before thy eyes, and duly observing holy vows, summon thou the god of justice and virtue by the help of thy solicitations and incantations' Vaisampayana continued, Then Kunti, that best of women, thus addressed by her lord, said, So be it' And bowing down to him and reverently circumambulating his person, she resolved to do his bidding

7 Qadeem Hindustan ki Saqafat o Tahzeeb, tr. Balmakand Arsh Malisani, Taraqqi Urdu Board, New Delhi, p 115

8 Prakash, chapter 4

9 Ibid

10 Shoba, V. The Cult of Draupady

11 City to feel Karaga fervour tonight, Herald Deccan, April 18, 2011

12 Parmanand, Bhai. Tareekh-e-Punjab, Lala Lajpat Rai & Sons, Lohari Darwaza, Lahore p. 94

13 https://en.wikipedia.org/wiki/Takshaka

14 Ibid, Prakash, Buddha p 151

15 Muller, Max. India: What Can It Teach Us, Book Tree, 1999 p. 122

16 Agarwala, V. S. India As Known to Panini , Prithivi Parkashan, Varanasi, 1963

17 Kosambi, p 118

18 Ibid p 153

19 Kosambi, D. D. An Introduction to the Indian History, Popular Prakashan, 2nd edition, 2009, p 104

نئی تشکیل: آریائی لوگوں یاہڑپہ کے لوگوں کی ہنر مندی

ہم ہڑپہ والوں کی زبان کے بارے بات کرتے ہوئے والٹز اور کیروپ کے حوالے سے بتلا چکے ہیں کہ آریا لوگ رگ وید کے پہلے سات سو سال مویشیوں میں ہی اضافہ کرتے رہے۔ مگر ہڑپہ کے معاشرے سے تعلق رکھنے والے قدیم دیہاتی لوگوں نے کھیتی باڑی کا سلسلہ جاری رکھا۔ یہ ان علاقوں میں خاص طور پر جاری رہا جہاں وقتاً فوقتاً سیلابی پانی آتا رہتا تھا یا پانی لگانے کا کوئی دوسرا طریقہ اختیار کیا جاسکتا تھا۔ یہ لوگ شروع سے ہی آریائی لوگوں سے الگ تھے۔ کیوپر کہتے ہیں کہ کھیتی باڑی میں استعمال ہونے والے تمام الفاظ غیر آریائی زبان سے تعلق رکھتے ہیں۔ (1) اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ہڑپہ کی تہذیب کی تباہی کے بعد ہڑپہ معاشرے کے قدیم باشندوں نے ہی کھیتی باڑی کے علم کو فروغ دیا۔ آریائی لوگ کھیتی باڑی کو پسند نہیں کرتے تھے۔ اور وہ مویشی (گائیں) پالنے پر فخر کرتے تھے۔ بیرونی علاقوں سے آنے والے لوگ کھیتی باڑی کو گھٹیا کام سمجھتے تھے۔ مشہور تاریخ دان بریفالٹ نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

آریائی لوگوں کے آنے کے بعد کی تاریخ دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے گھوڑوں اور رتھوں کے ساتھ پنجاب پر قبضہ کر کے یہاں کے لوگوں کو غلام تو بنالیا مگر معاشرے کے بنیادی پیداواری طریقوں میں مقامی لوگوں کا بڑا ہاتھ تھا۔ پیداواری طریقوں کو تبدیل کرنے کا مطلب انسانی ضروریات کی نئی چیزیں بنانا ہے۔ اگر شہروں کو

بھی بسایا جائے تو ان کا نظام بھی اسی وقت چلتا ہے جب لوگوں کی ضرورتوں کے مطابق چیزیں بنا کر منڈی میں لانے کا نظام ہو۔ لوگوں کے پیروں کے جوتوں سے لے کر سر کی پگڑی تک، تمام اشیائے ضروریات کاریگر اور ہنر مند بناتے ہیں۔ یہ کاریگر اور ہنر مند لوگ نچلی ذاتوں سے تعلق رکھتے تھے۔

پاؤں کی جوتی کو ہی لے لیں۔ یہ چمڑے سے تیار کی جاتی تھی۔ پہلے شودر چمار چمڑا اتار کر موچی کو دیتا تھا تو جوتی تیار ہوتی تھی اور اگر یہ لکڑی کی ہوتی تھی تو ترکھان بناتا تھا۔ کھیتی باڑی کے تمام اوزار لوہار، برتن کمہار، زیور سنار اور کپڑے جلاہا بناتا تھا۔ کھیتی باڑی کے علاوہ ضرورت کی تمام اشیائے صرف کمی لوگ بناتے تھے۔ اس بات پر بہت فخر کیا جاتا ہے کہ اس علاقے کی سندھی ململ ساری دنیا میں مشہور تھی۔ مگر اس کو بنانے والوں کا ذکر نہیں کیا جاتا کہ ان کے بنانے والے جولاہے تھے جو کام کرنے والی ذاتوں میں سب سے نیچے شمار ہوتے تھے۔ (2) ہمارے دور تک ان کے بارے میں جگتیں مشہور تھیں۔ "جلاہے دیاں مشکریاں ماں بہن نال"۔ مطلب جولاہا مذاق بھی اپنی ماں بہن کے ساتھ ہی کرتا ہے۔ پاننی کی تحریروں سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہل چلانے والے لوگ بھی نچلے طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔(3) اس کا مطلب ہے کہ برہمنوں اور کھشتری جیسے حکمران طبقوں کا پیداواری طریقوں کو تبدیل کرنے میں کوئی خاص حصہ نہیں تھا۔

ہڑپہ کی پرانی تہذیب میں کھیتی باڑی اور ہنر مندی کے دوسرے کاموں میں بہت پیش رفت ہو چکی تھی۔ اگر غور کیا جائے تو روزمرہ کے استعمال کی اشیا بنانے کی بجائے مویشی پالنا، گائیکی، حمدیہ (مذہبی تعریفی) نظمیں یاد کرنے، ہزاروں لوگوں کا شجرہ نسب یاد کرنے کے مقابلے میں بہت آسان کام ہے۔ یہ سارے ہنر ہڑپہ کی تہذیب کے کالے رنگ اور موٹے ہونٹوں والے لوگوں میں ہی کیوں پائے جاتے تھے اور ان کو کہاں سے ملے تھے؟ بعد میں ہنر مندی کے سارے کام بھی ان لوگوں نے کئے جن کا تعلق کام کرنے والی ذاتوں سے تھا۔۔ مثال کے طور پر ٹوٹی ہوئی ہڈی کے اوپر پلستر کرنے کا ہنر کمہاروں نے دریافت کیا۔ جنگ میں ٹوٹے ہوئے ناک کو سیدھا کرنے کے لئے سرجری کا ہنر نائیوں

نے دریافت کیا۔(4) یہ سارے ہنر آریائی لوگوں کو نہیں آتے تھے بلکہ ہڑپہ کی تہذیب کے یہ لوگ بہت قدیم وقتوں سے اس بارے میں معلومات رکھتے تھے،

یہ عجیب بات ہے کہ گنگا جمنا کی وادی میں برہمن واد کے تسلط میں اضافے کو سنہری دور کہا جاتا ہے۔ یہ بات درست ہے کہ لوہے کی دریافت کے بعد گنگا جمنا میں گھنے جنگلات کا صفایا کر کے کھیتی باڑی میں بہت اضافہ ہوا۔ کیونکہ یہاں چالیس انچ اوسط سے بارش ہوتی تھی۔ مگر اس ترقی میں زیادہ ہاتھ ہڑپہ کے مقامی غلام بنائے گئے لوگوں کی معلومات اور محنت کا تھا۔ جیسے جیسے پیداوار میں اضافہ ہوتا گیا ویسے ویسے برہمنوں اور کھشتریوں کے کام نہ کرنے والے طبقوں میں اضافہ ہوتا گیا اور انھوں نے اپنے بچاؤ کے لئے پیداواری طبقے کے لئے سخت سے سخت قوانین کا نفاذ کرنا شروع کردیا۔ یہ کلاسیکل مثال ہے کہ پیداواری طبقے جیسے جیسے بھاری پیداوار کرتے تھے ویسے ویسے ان کی غلامی میں اضافہ ہوتا تھا۔ تاریخ کے سب طالب علم جانتے ہیں کہ آریائی لوگ کھیتی باڑی کو گھٹیا اور نیچ ذاتوں کا کام سمجھتے تھے۔ منو سمرتی میں برہمنوں کے لئے کھیتی باڑی کرنا منع ہے۔ اس پس منظر میں دیکھیں تو کس طرح یہ دلیل دی جا سکتی ہے کہ فصلوں میں اضافہ آریائی لوگوں کی وجہ سے ہوا۔ موریہ بادشاہت سے لے کر تیسری چوتھی صدی تک زیادہ حکمرانی بدھ مت اور جین مت کے ماننے والے حکمرانوں نے کی۔ یوں لگتا ہے کہ برہمن تسلط کے اضافے کے ساتھ یا تو معاشی ترقی رک گئی یا کم ہو گئی۔ اسی لئے پہلی صدی سے لے کر دسویں صدی تک ہندوستان کی ترقی میں صفر فیصد اضافہ ہوا۔(5)

ظاہر ہے کہ ان زمانوں کی تاریخ بھی زیادہ تر برہمنوں نے ہی لکھی ہے۔ اس لئے وہ اس دور کو سنہری دور لکھتے ہیں تو درست ہی لکھتے ہوں گے۔ کیونکہ وہ دور ان کے لئے سنہری ہی تھا۔ وہ دو چار ڈراموں، جنسی ہنر مندی پر لکھی کاما سوترا جیسی پست درجے کی کتاب کو بڑھا چڑھا کر اپنے دور کو سنہری کہتے ہیں۔ مگر غور سے دیکھیں تو مندروں سے کے علاوہ انہوں نے کونسی یادگار پیچھے چھوڑی ہے۔ وہ رگ وید میں چھوٹی چھوٹی حمدوں سے شروع ہوئے تھے اور صدیوں تک قربانی کی رسموں میں اضافے میں لگے رہے۔

برہمن واد کے تسلط کے زمانے میں ہندوستانی معیشت میں کوئی ترقی نہیں ہوئی۔ دوسرا اس دور میں ذات پات کے نظام کے ذریعے عام لوگوں اور عورتوں کا جو برا حال ہوا وہ اس سے پہلے کبھی نہیں تھا۔ عورتوں کے معاملات کو ہی دیکھ لیں۔ کس طرح اس دور میں بچپن کی شادی، بیوہ کو معاشرے سے نکالنا، اور ستی جیسی رسومات میں اضافہ ہوا۔ مرد کے مرنے کے بعد عورت کو معاشرے سے نکالنے اور ستی کی سزا میں اضافہ اس لئے کیا گیا کہ کوئی عورت اپنے مرد کو زہر دے کر مارنے کی کوشش نہ کرے۔ برہمنوں کے تسلط میں عورتوں کو کڑی سے کڑی سزا دے کر ہی مرد کو پرمیشور (بھگوان) کے درجے پر فائز کیا جا سکتا تھا۔ اس دور کا فائدہ برہمن اور کھشتریوں کے ایک چھوٹے سے معاشرتی طبقے کو ہی پہنچتا تھا۔ آبادی میں پچاس فیصد عورتوں اور باقی ذاتوں کے لوگوں کو شامل کر لیں تو اس دور میں نوے فیصد لوگ مشکل حالات کا سامنا کر رہے تھے۔ اگر تاریخ کو برہمنوں کی بجائے عام لوگوں کی آنکھ سے دیکھا جائے تو یہ سنہری دور نہیں تھا بلکہ دوسروں پر زیادہ سے زیادہ ظلم ڈھانے کا زمانہ تھا۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ ہندوستانی معاشرہ اندر سے اتنا کھوکھلا اور کمزور ہو چکا تھا کہ چند ہزار مسلمان جنگجوؤں نے بڑی آسانی سے اس ملک پر قبضہ کر لیا اور سات سو سال تک حکومت کی۔

آریائی لوگوں کی آمد سے ایک ہزار سال بعد تقریباً چار سو سال قبل از مسیح میں پانینی نے سنسکرت کی گرائمر لکھتے ہوئے جن اشیاء کا ذکر کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے تک کھیتی باڑی، مصنوعات، بیوپار اور اور ساہوکارے کا نظام بہت زیادہ آگے بڑھ چکا تھا۔(8) چونکہ پانینی گرائمر لکھ رہے تھے اس لئے ان کی تحریر سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ان کی بتائی مصنوعات میں سے کون سی پنجاب میں تیار ہوتی تھیں اور کون سی دوسرے علاقوں میں۔ ذیل میں ہم پانینی کے بتائے معاشرے سے مختصر خاکے اور خصوصاً ان مصنوعات کی فہرست بنائیں گے جو پنجابی الفاظ کے قریب قریب ہیں۔ اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سنسکرت میں یہ الفاظ مولو ہازبان کے راستے سے آئے۔ اس جگہ کیوپر کی بات

درست معلوم ہوتی ہے کہ یہ الفاظ معاشرے کے نچلی سطح کے طبقوں کے میل ملاپ سے ان لوگوں کی وجہ سے آئے جن کو مولوہااور سنسکرت دونوں زبانوں پر عبور حاصل تھا۔

پانینی کے مطابق کچھ شودر آریائی معاشرے میں بھی رہتے تھے جس کا مطلب ہے کہ مقامی باشندوں میں کچھ آزاد لوگ بھی تھے۔ آریائی بستیوں میں رہنے والے شودروں میں سب سے نچلا طبقہ چنڈال (چمار) لوگوں کا تھاجو مردہ جانوروں سے متعلقہ کام کرتے تھے۔ شودروں کا ایک گروہ ایسا تھاجس سے قربانی کے وقت خصوصا "یج" کروایا جاتا۔ ظاہر ہے یہ گانے والے لوگ تھے جو اب میراثی کہلاتے ہیں۔ شودروں میں ترکھان، لوہار، دھوبی، اور جلاہے تھے۔ کچھ شودر اچھوت تھے جو الگ الگ برتنوں میں کھانا کھاتے تھے۔ اس دور میں قرضے میں جکڑا شخص اپنے آپ کو غلام کے طور پر بیچ سکتا تھا۔ اور پھر قرضہ اتار کر دوبارہ آزاد ہو سکتا تھا۔ بالائی طبقے میں عورتیں پردے کے پیچھے رہتی تھی، کنواری عورت کو کماری، کسوری کنیا کہتے تھے۔ کنواری عورت کے بیٹے کو کرنینا کہتے تھے۔ بیوی کو جنی کہتے تھے۔

پانینی کے زمانے میں ایسی زمینداریاں تشکیل پا چکی تھیں جن کے مالک مزدوروں سے کام کرواتے تھے، اور محنت میں ان کو اشیائے خورد ونوش دیتے تھے۔ کام کرنے والے کے مقام کا تعین ان کو دی جانے والی اشیائے خورد ونوش کی مقدار سے کیا جاتا تھا۔ اس زمانے میں غلام عورت پانچ یا دس گھوڑوں کے برابر بیچی جاتی تھی۔ پنجاب میں جہلم اور راوی کے درمیان دو بڑے قبیلے شور کوٹ کے اوسی نارااور سیالکوٹ کے مدرا تھے یہ جو کھا کر گذارا کرتے تھے جبکہ ساہیوال، ملتان وغیرہ میں رہنے والے واہیکا لوگ دودھ کے شوقین تھے۔ اور گجی لسی دکانوں پر بیچی جاتی تھی۔

پانینی کی بتلائی ہوئی بعض اشیاء کے نام

معیشت: کرشی: کھیتی

واہی کا مڈھ "واہنا" : ہل، ہالی، ہلیاتی، سہالک : اچھے ہل والا، درہالی: بدتر قسم کا ہل رکھنے والا، ہل کے تین حصے، ایشا: لکڑی کا لمبا حصہ، پوترا: مڑیا ہوا حصہ، اور کسی: پھالا، ہالیکا یا۔سریکا: ہل چلانے والے بیل، یوگا: جولا، یوترا: جوتر، اہالی: جس کے پاس ہل نہ ہو، فصل کاٹنے کے لئے رگ وید میں داترا کا لفظ استعمال ہوتا تھا۔ جبکہ پانینی نے لاوترا کا لفظ استعمال کیا، لاونا: فصل کاٹنا، ابھی لاوا: فصل کاٹنے والا، لاوا کاہہ : کاٹی ہوئی فصل میدان میں اکھٹی کرنا اور چھجوں سے صفائی کرنا، زمین کی تقسیم، کشترا: زمین کلے میں، کرشا: قابل کاشت رقبہ، ہالیا: جہاں کاشت کی جائے، کانڈا : زمین کی پیائش کا پیانہ، کمکارا: کام کرنے والے، آنند: اناج کھانے والا، معلوم ہوتا ہے اسی سے آنند لطف اور مزے کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔

مویشی

مویشیوں کی عمر دانتوں، سینگوں اور پھن سے پیائش کی جاتی، دوندن : دانتوں والا مویشی، بوسا: بھوسا، توڑی، پانینی اور کوٹلیہ مویشیوں کو نمک دینے کا بتاتے ہیں جو موجودہ زمانے تک رائج ہے، گوترا: گائیوں کا اصطبل، گوترا سے ہی لفظ گوترا بنا۔

فصلیں

کھائے جانے والی جنس کو 'ان' کہتے تھے جن کو اب اناج کہتے ہیں بنیادی فصل جس کی سب سے زیادہ پیداوار ہوتی تھی وہ یاوا (جو) اور یارانی (جو کی گھٹیا قسم) تھی۔ دالوں میں مدگا (مونگ)، ماشا (ماش)، اس کے تل، انو (سوانگ، چینا) مسور، کماد اور نیل کا ذکر ہے۔ پھلوں میں آمرا (آم) جمبو (جامنوں) کا ذکر ہے

ڈشز: یاواگا (جو کا دلیہ)، یاواکا (کٹے ہوئے جو پانی یا دودھ میں ابال کے)، سکتو (ستو)، اور میٹھی اشیاء میں شہد، گڑ اور شکر

سبزیاں: ساکا (ساگ)، بھاجی (سبزیوں کے معنی میں)، مولی، ادرک

زیور: انگلیا (انگوٹھی)، کارنیکا (کانٹے)، لالاٹکا (ٹکا) کمبا (کلپ)

جانور: مرگا (ہرن)، ہستن (ہاتھی)، سند ہستیکا (ہاتھیوں کا ریوڑ)، اشتر (اونٹ)، خچر، = اسواسیاتی تے ہرانا (اس کا مطلب شادی کی سلامی بھی ہے،)، خارا (گدھوں کا اصطبل)، اجا (بکری)، اجاکا (بکریوں کا ریوڑ)، اجاوی (بکری، بھیڑ) کولیاکا (راجہ کا پالتو کتا)، کگورا (کتے کا بچہ)

پرندے: چٹاکا (چڑیا)، میورا (مور)، کگوتا (مرغ)، دھنکشا (کوا)، سیانا (باز)، نکولا (نیولا)، اہی (سانپ)

کپڑے۔ چرا، چیلا (چولا، لبادا)، چوارا (بدھ بھکشو کا پہننے والا لبادہ)، ریشم، لینن، اورانا (اونی)، کارپاسا (کپاس سے بنے کپڑے)، اترلیا، (اوپر پہننے والا، قمیض)، انترلیا (دھوتی)، پروارنیا (پرنا، رومال)۔ کمبلا (کمبل)، کمبلا کاراکا (کمبل بنانے والا)، پراوارا، پانڈو کمبلا، پانیا کمبلا (کمبل کی کئی قسم) پانیا کمبلا (پانچ سیر وزن والا بازاری کمبل)، پانڈو کمبلا (امیروں کے لئے بنایا گیا کمبل، شاہی نشستوں کے لئے، اندر کے تخت اور ہاتھی میں بچھانے کے لئے۔ یہ گندھارا میں بنایا جاتا جو اس صنعت کے لئے مشہور تھا)۔ ساوتی کمبلا (یہ عورتیں بناتی تھیں، یہ سوات کے علاقے کانا اور توڑ والی میں بنتا تھا)،

درخت: وانا (جنگل)، سیندنا (سوانجنا)، کریرا (کری)، سریشا (شرینہہ) ورنا (ون)، سامی (جھنڈ)، پیلو ٹالا (ٹالی)، جمبو (جامن)، سپندانا (صندل)

دھاتیں: ہیرانیا (جاتاروپا (سونا)، کانسیا (کانسی،)، لاہٹاسا (تانبہ) مانی (موتی)، لوہتاکا (لعل)

کمی: کام کرنے والے: گاؤں میں پانچ کام کرنے والے لازمی ہوتے تھے۔ کمہار، لوہار، ترکھان (ترکھاشاور دھاکی) نائی اور دھوبی

ترکھان: اپنی جگہ پر کام کرتا تھا اور اسے فصل میں سے حصہ ملتا تھا۔ تانویا (جولاہا)، آوایا (کھڈی)، تنتزا (انائی) تنتزاکا (کھڈی سے بنا ہوا کپڑا یا کمبل)، دھنشکارا (کمان بنانے والا)، یہ ٹالی کی لکڑی سے بنائی جاتی تھی۔ راجاکا (بروالہ، رنگریز، یہ نیل سے اور کنوئیں کی کالی مٹی سے رنگا کرتا تھا۔ خاناکا (خاناں میں کام کرنے والا)۔ کام کرنے والوں میں تیلی کا ذکر نہیں تھا اور لطف کی بات یہ ہے کہ اب تک جٹوں کے دیہاتوں میں تیلی کا ذکر نہیں ہوتا۔

شراب کی اقسام: میداکا، پراسنا، اساوا، ارشٹا، میریا اور مدھو، کاپسی سے انگور منگوایا جاتا تھا اور انگور سے شراب بھی بنتی تھی۔ شراب کشید بھی کی جاتی تھی۔

دوسرے الفاظ: درسنا (شیشہ)، انجانا (سرمہ)، مالا، گندھا (خوشبوئیں)، ڈنڈا، انی، اپنا (جوتیاں)، گہیا، گریہا (گھر)، راجہ سبھا، چھتری سالا (لڑکیوں کا ہاسٹل)، نشادیا (ریسٹ ہاؤس)، دوارا (شہر کا گیٹ)، نرتکی (ناچ)، گیانا (راگی)، وداکا (سازندے)، گرہا (گھر)، کوٹھکا (کوٹھا)، اہٹا (اینٹوں سے بنا ہوا)، چھدس (چھت، چھپر)، پانیہ (دکان کا سامان)، کھٹڑا (کھاٹ، چارپائی)، کوندی (پتھر کا پیالہ)، کولالہ (کمہار)، سرپا (ٹوکری)۔

ہم نے جو الفاظ لکھے ہیں وہ بہت کم ہیں، اور صرف مشرقی پنجاب کی زبان اور اس میں جانے پہچانے والے الفاظ لکھے گئے ہیں۔ اگر پانینی کی بیان کردہ اشیاء کے حوالے سے الفاظ کو (ہریانہ سے سندھ) تک پورے پنجاب میں تلاش کیا جائے تو بہت بڑی کتاب مرتب ہو سکتی ہے۔ مگر مشرقی پنجاب کی زبان میں پانینی کے جتنے الفاظ آگئے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پنجاب میں کھیتی باڑی، کاروبار، اور موجودہ استعمال کی جانے والی زیادہ اشیاء آچکی تھیں۔

پانینی کے استعمال کئے ہوئے پیداواری اشیاء کے بہت سے الفاظ رگ وید میں بالکل نہیں ہیں اور باقی ویدوں میں بھی بہت کم ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بہت سے الفاظ باہر سے آنے والوں نے مقامی لوگوں سے مستعار لئے۔ اگر کھیتی باڑی اور دوسری

مصنوعات نچلی ذاتوں کے مقامی لوگ تیار کر رہے تھے تو یہ الفاظ بھی ان کی طرف سے آئیں ہوں گے۔

اگر پانینی کے دور میں پنجاب کا جائزہ لیا جائے اور خاص طور پر سکندر کے حملے کے وقت موجود سلطنتوں کے بارے میں تحقیق کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ پنجاب میں مختلف مقامات پر بڑے شہر اور مراکز بننا شروع ہو گئے تھے۔ ٹیکسلا میں علم کے ایسے بڑے مراکز بن چکے تھے جہاں کوٹلیہ بھی تعلیم دے رہا تھا۔ اور چندر گپت موریا جیسے طالب علم وہاں تعلیم حاصل کر رہے تھے۔ سکندر کا مقابلہ کرنے والے راجہ پورس کی فوج سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان سلطنتوں میں اتنی معاشی ترقی ہو چکی تھی کہ اتنی بڑی فوج کے اخراجات ٹیکسوں کے ذریعے پورے کئے جا سکتے تھے۔ اگر پورس کی فوج دس ہزار بھی ہو تو اتنی بڑی فوج کے کپڑوں، خوراک، اور ہتھیاروں کے لئے کافی وسائل کی ضرورت ہوتی ہو گی جو کہ ظاہر ہے پوری ہو رہی ہو گی۔ اتنے سارے وسائل مویشی پالنے والے معاشرے سے اکٹھے نہیں کئے جا سکتے تھے۔

چندر گپت موریہ کوئی خاندانی بادشاہت کے تخت پر نہیں بیٹھا تھا۔ اس نے کوٹلیہ کی مدد سے فوج کو جس طریقے سے اکٹھا کیا اس سے بہت سے اندازے لگائے جا سکتے ہیں۔ یہ تو ثابت ہے کہ شمالی پنجاب میں ایسے کرائے کے جنگجو دستیاب تھے جن کو چندر گپت موریہ نے اکٹھا کیا۔ شمالی پنجاب میں کرائے کے جنگجوؤں کی بھاری تعداد کے بارے میں پرکاش بدھا کا کہنا ہے کہ:

"ہمیں پانینی اور کوٹلیہ سے یہ معلوم ہے کہ شمالی پنجاب ایسے جنگجوؤں سے بھرا ہوا تھا جو کرائے پر دستیاب تھے۔ یہ اپنے ہتھیاروں اور اپنے پیشے پر گزارا کرتے تھے۔ اور ان راجوں کے لئے جنگ میں حصہ لیتے جو ان کو بہتر معاوضہ دے سکیں۔ اس طرح کے بے شمار تابعدار راجاؤں سے بڑی رقومات مانگتے تھے اور راجہ ان جنگجوؤں کو بہت کچھ دینے کا مظاہرہ کرتے تھے۔ میگاس تھینز نے بہت وضاحت سے لکھا ہے کہ ایران اور ہندوستان (پنجاب) سے کرائے پر خدمات دینے والے جنگجو بھرتی کئے جاتے تھے۔ (6)

اگر چندر گپت موریہ نے کرائے پر خدمات دینے والے جنگجو بھرتی کئے تو ظاہر ہے اس کام کے لئے کسی طرف سے رقم کی فراہمی ہو رہی ہو گی۔ پانینی نے ساہوکار نظام کا بہت ذکر کیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وافر مقدار میں سرمایہ موجود تھا اور کافی سرمایہ دار موجود تھے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے لوگوں نے چندر گپت موریہ جیسے افراد کو رقومات دی ہوں گی۔ اس کے علاوہ پنجاب میں جین اور بدھ بھکشوؤں جوگیوں اور طالب علموں کی بہت بڑی تعداد تھی۔ ان سب کی پرورش کے لئے بھی بہت بھاری مقدار میں فالتو پیداوار چاہیئے تھی جو پنجاب میں پیدا ہو رہی تھی۔ پانینی اور کوٹلیہ نے ٹیکسلا میں چار سو سال قبل مسیح تعلیم دینے کی کوشش کی اس سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس وقت اس علاقے میں پیداواری نظام اتنی ترقی کر چکا تھا اور اتنی زیادہ پیداوار کر رہا تھا کہ دانشوروں کے اتنے بڑے طبقے کی پرورش کر سکے۔ اگر پنجاب میں معاشی ترقی کو دیکھیں تو پتہ چلتا ہے کہ یہاں گندھارا (ٹیکسلا سے افغانستان تک) کے علاقے میں کھیتی باڑی سے زیادہ ترقی یافتہ مصنوعات (کمبل وغیرہ) بننا شروع ہو چکی تھیں۔ بنوں میں پرانی کھیتی باڑی کے نشان ملتے ہیں۔ اور سوات میں گیارہ سو سال قبل مسیح میں کاشت ہوا ایک کھیت ملا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ وہاں چاول اگائے جا رہے تھے اور بھینسوں کو پالتو بنایا جا چکا تھا۔ (7)

پانینی کی بتلائی اشیاء اور اس زمانے کے معاشی حالات کے اشاروں کو دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ پنجاب کے دیہاتوں میں کھیتی باڑی کا نظام بہت پیچیدہ اور ترقی یافتہ ہو چکا تھا۔ مشرقی، وسطی اور مغربی پنجاب میں آبادکاروں کے کھیتی باڑی کے طریقوں کو دیکھیں تو ٹماٹر اور آلو کے علاوہ باقی تمام فصلیں، سبزیاں اور پھل پیدا کئے جا رہے تھے۔ تمباکو سترھویں صدی میں آیا اور ٹنڈاں والا کنواں بھی مسلمانوں کے دور میں متعارف ہوا مگر پانینی کا کہنا ہے کہ اس دور میں کنوؤں میں سے بوکیوں کے ساتھ پانی نکالنے کے لئے بیل استعمال ہو رہے تھے۔

موریہ شاہی کے اختتام پر پنجاب میں ٹیکسلا کی جگہ سیالکوٹ بڑا شہر بن گیا۔ سیالکوٹ کے پرانے نام سکالا یا سگالہ بتائے جاتے ہیں۔ یہ مہابھارت میں مدرا قبیلے کا مرکز

تھا۔ جو پنجاب اور راوی کے درمیان والے حصے میں بستا تھا۔ (8) معلوم ہوتا ہے اس حصے میں (گجرات اور گوجرانوالہ کو ملا کر) کھیتی باڑی اور مصنوعات سازی کو ایک منفرد طریقے سے ترقی ملی۔ سیالکوٹ سے جڑے جموں اور کشمیر میں پیداوار کا طریقہ کافی تبدیل ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ ڈی میٹریاس سے لے کر راجہ مندر تک یونانی راجاؤں نے سیالکوٹ کو اپنا پایہ تخت بنایا۔ اس کے بعد 510 میں ہن بادشاہ مہر گل نے سیالکوٹ کو اپنا مرکز بنایا۔ راجہ مندر کے وقت سیالکوٹ ایک بہت بڑا شہر بن گیا تھا جہاں بنارس کی ململ سے لے کر ہیرے جواہرات بازاروں میں بک رہے تھے۔ ہر طرح کے عالم فاضل اور دانشور یہاں موجود تھے۔ راجہ مندر بدھ مت کا پیروکار بن گیا تھا اور اس کے بعد پنجاب میں آنے والا مشہور مہاراجہ کنشک بھی بدھ مت کا پیروکار تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت پنجاب میں لوگ طبقاتی نظام میں تقسیم ہو چکے تھے۔ مگر حکمران طبقے برہمن بالادستی والا ذات پات کا نظام تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اگر ان راجاؤں کو ذات پات کے مذہب کی پیروی کے بارے کوئی ڈر ہوتا تو وہ بدھ مت کے پیروکار نہ بنتے۔ راجہ مندر کے دور میں معاشی ترقی اور شہر کی خوشحالی سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو لوگوں میں کافی مقبولیت حاصل تھی۔ جب اس کی وفات ہوئی تو اس کی جلی ہوئی راکھ کو معاشرے کے بہت سے حصوں میں بانٹا گیا تھا۔ (10)

اس علاقے میں آریائی لوگوں کے آنے کے بعد عورتوں کے مقام میں تنزلی کا تذکرہ ضروری ہے۔ ہڑپہ کے قدیم باشندوں اور آریائی لوگوں کے ملاپ سے جب کھیتی باڑی اور مصنوعات سازی میں اضافہ ہوا اور پیداواری نظام میں حصہ نہ لینے والے طبقات کا اضافہ ہوتا گیا تو عورت کے سماجی مقام کی تنزلی میں بھی اضافہ ہوتا گیا۔ جٹوں کے سماج میں عورت کا مقام کافی پست تھا اس علاقے میں ایک راجپوت نے اپنی بہن یا بیٹی کو نچلی ذات کے ایک شخص کے ساتھ بھاگنے کی کوشش میں تنور میں جلا کر ہلاک کر دیا تھا۔ جٹوں کے کچھ قبیلوں میں (ان کے اپنے بتانے کے مطابق) لڑکی کو پیدا ہوتے ہی زمین میں دفن

کرنے کا رواج تھا۔ مگر کہیں کہیں ہڑپہ کے مادری سماج کی جھلکیاں بھی ادبی روایات میں نظر آتی ہیں۔

دمودرداس نے سولہویں صدی میں ہیر لکھی جس میں ہیر ایک جنگجو عورت ہے جو گروہ بنا کر مردوں سے لڑتی ہے۔ اٹھارہویں صدی کے وارث شاہ کی ہیر ایک گھریلو عورت ہے جو دمودر کی ہیر جیسا کوئی کام نہیں کرتی۔ معلوم ہوتا ہے کہ پیداواری نظام میں جیسے جیسے پیش رفت ہوئی عورت کا سماجی مقام پست ہوتا گیا۔ ہندو سماج میں چھوٹی عمر کی عورتوں کی شادی ہونے لگی۔ ستی کا رواج عام ہو گیا اور بیوہ کی دوسری شادی پر پابندی لگ گئی۔(11) ہڑپہ کے معاشرے کی باقیات میں پرانے خانہ بدوش عورتوں کی آزادی کا کافی ذکر کیا جاتا ہے۔ مگر دیکھا گیا ہے کہ خانہ بدوش عورتیں چھوٹے موٹے کھلونے اور سنگار کی دوسری مصنوعات بنا کر دیہاتوں میں بیچ لیتی تھیں مگر ان کے مردوں کو کوئی کام نہیں ملتا تھا۔ کمانے والی ہونے کی وجہ سے ہو سکتا ہے کہ خانہ بدوش عورتوں کی آزادی کی وجہ معاشی ہو۔

آریائی لوگوں کو گائیں پالنے کے ساتھ ساتھ اپنے برتر مذہب، اپنی عبادتوں اور اپنی حمدیہ نظموں پر بہت ناز تھا مگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی آہستہ آہستہ ہڑپہ کی گائیکی کے فن نے غلبہ حاصل کیا۔ ابتدا میں آریا قبیلے کی عبادتوں (جس کو یگ یا تج کہتے تھے) کا فریضہ قبیلے کے بزرگ لوگ کرتے تھے اور ابھی پیشہ ور پروہت وجود میں نہیں آئے تھے۔ (12) اس سلسلے میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنے والے آریائی لوگوں میں سے ہی کچھ لوگ حمد لکھتے تھے (جنہیں وید کہا گیا) اور ان کے اندر ہی فکری دھارے میں ارتقا ہوا یا ان کے معاشرے میں تشکیل کردہ مذہب کو قبولیت حاصل ہونے کے بعد پروہت آنے شروع ہوئے۔ اس بارے میں کچھ تاریخ دانوں نے یہ کہا ہے کہ بعد میں آنے والے آریائی لوگ پہلے آئے ہوئے آریائی لوگوں کو اچھا تسلیم نہیں سمجھتے تھے اور ان کو خالص نسل تسلیم نہیں کرتے تھے۔ (13) پہلے آئے ہوئے آریائی

لوگوں اور بعد میں آنے والے آریائی لوگوں میں تفریق کے بارے تحقیق کرنے کی ضرورت ہے۔

تاریخ کے اپنے ارتقا کے اصولوں کے مطابق کھیتی باڑی مویشی پالنے والے سے آگے کی ترقی یافتہ منزل ہے اور آخر کار باہر سے آنے والوں کو بھی اس نظام میں شامل ہونا پڑا۔ اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ پرانے قبیلوں کے نظام کو کھیتی باڑی نے بھی توڑا ہوگا۔ آہستہ آہستہ قبیلوں کے مشترکہ نظام کے ٹوٹنے کے بعد جب ایک خاص نسل کے راجاؤں نے حکومت کرنا شروع کر دی تو قبیلوں کی طبقاتی تقسیم میں "یج" کرنے والے بھی علیحدہ پیشہ ور گروہ کی صورت میں سامنے آگئے۔ اور عبادت کرنے والوں کو "یجمان" کہنا شروع ہو گئے۔ جیسے پہلے بتایا گیا کہ "یج" کا کام ہڑپہ کے قدیم باشندوں میں موجود گویوں کے سپرد کر دیا گیا۔ ان لوگوں کو عام طور پر میراثی کہا جاتا ہے۔ پاننی نے بھی "یج" کرنے والوں کو شودروں کی کام کرنے والی ذاتوں میں شمار کیا ہے۔(14) اس لئے یہ ثابت ہے کہ گانے والے میراثی قدیم زمانے میں "یج" (وید گا کے سنانا) کرتے تھے۔ اور قربانی کی رسموں میں منتر گا کر پڑھتے تھے۔ اس پس منظر کی وجہ سے پنجاب میں کلاسیکل راگوں کے ساتھ ساتھ رنگ منچ کا فن بھی میراثی خاندانوں کے پاس رہا۔ پکھاوجی، ڈاہڈی، ڈوم، کلال بھاٹ اور بہروپئے معاشرے میں الگ الگ طریقوں سے اپنے فن کا مظاہرہ کرتے تھے۔ اب تک ان فنون پر ان کی اجارہ داری رہی ہے۔ شیعاؤں کے لئے نوحے اور مرثیے بھی یہی پڑھتے ہیں اور پنجاب کے گردواروں میں راگی بھی میراثی ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر طفیل نیازی اور استاد غلام حسین شگن کے والد بھائی لال محمد گردواروں کے راگی تھے۔ مسلمانوں میں نعتیں تو شاید یہ نہیں پڑھتے تھے مگر قوالی اور گانے والے کام یہی کرتے تھے۔

اگر شمالی ہندوستان میں خاص طور پر پنجاب (گویوں کے بڑے گھرانے زیادہ تو پنجاب سے تھے) کے کلاسیکل رنگ کو دیکھا جائے تو کچھ باتیں سامنے آتی ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ کلاسیکل راگ کو 'پکا' راگ مانا جاتا ہے باقی سب گانوں کو کچا مانا جاتا ہے۔ پکے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو اسی طرح کے اصولوں کے مطابق استوار کیا گیا ہے

جیسے ہندو عبادت میں رسموں کو تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرا پکے راگ کی تعلیم کیلئے بڑی محنت اور طویل عرصے تک کا ریاض کرنے کے بعد اس پر عبور حاصل کیا جاتا ہے۔ پکے راگ کا گانے والا طویل عرصے کے ریاض کے بعد لوگوں کے سامنے آتا ہے۔ پھر اس کو بھی دیکھیں کہ کلاسیکل راگ میں تقسیم (الاپ، خیال، ترانہ) کو عقیدے کی طرح تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور اس میں تبدیلی یا ملاوٹ کو بہت برا سمجھا جاتا ہے۔ راگ کی استھائی اور انترے کے الفاظ بھی بہت پرانے ہوتے ہیں اور کئی دفعہ سننے والوں کو سمجھ بھی نہیں آتے۔ گانے والے بندشوں (کمپوزیشنوں) پر بڑی مضبوطی سے عمل کرتے ہیں۔ اور ان کی قدیم ساخت میں تبدیلی نہیں ہونے دیتے۔ اس طرح کی باتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ روایت "یگ" والوں سے شروع ہوئی ہوگی۔ گانے والے ویدوں کو مذہبی کلام سمجھ کر ایک خاص طریقے سے گاتے ہوں گے۔ اور اس راگ میں مختلف اجزا کی تقسیم بھی مذہبی رسموں کی طرح طے شدہ ہوگی۔

"یگ" عام طور پر قربانی کے اوقات پر کئے جاتے تھے۔ اور اگر کلاسیکل راگ کو دیکھیں تو شروع کے الاپ سے معلوم ہوتا ہے کہ رسم شروع ہونے والی ہے۔ اور گانے والے لوگوں کو بلا رہے ہیں اور بٹھا رہے ہیں۔ دوسری منزل اور خیال میں قربانی کے اثر کو شامل کیا جاتا ہے اور آخر میں راگ کو تیز تال سے گا کر قربانی میں شامل لوگوں کے اندر جوش کو عروج پر لایا جاتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ اس منزل پر قربانی کے لئے اکٹھے ہوئے لوگ دھمال کے انگ میں ناچتے ہوں گے۔ یہ صورت "سوما" (ایک بوٹی سے نشے والی بھنگ یا شراب بنانا) کی قربانی کے وقت تو ضرور ہوتی تھی۔ وقت کے ساتھ ساتھ لوگ (اور شاید گانے والے بھی) ویدوں کے الفاظ کے معانی بھول گئے۔ اور استھائی انتروں کی زبان کی طرف دھیان کم ہوگیا مگر راگ کی بنیادی ساخت قائم رہی۔ اسی لئے کلاسیکل گانا گانے والوں نے ٹھمری اور غزل گائیکی کو کبھی بھی دل سے تسلیم نہیں کیا۔ یہ ساری باتیں بتاتی ہیں کہ کلاسیکل راگ کی بنیاد "یگ" ہی تھے۔

میراثی کا معنی ہی وراثت سنبھالنے والا ہوتا ہے۔ لوگوں کی نسلوں کا ریکارڈ بھی رکھتے تھے۔ فن (جس کی قدیم شکل تیج کرنا تھی) کی میراث بھی سنبھالتے تھے۔ مرنے، جینے، اور شادی کی رسمیں میراثی اور ان کی عورتیں میراثنیں ہی ادا کرتی تھین۔ ڈاکٹر شمشیر سنگھ نے اپنی کتاب "وچھوڑے دے داغ" میں تقسیم سے پہلے سیالکوٹ میں اپنے گاؤں چھوٹی گلوٹیاں میں میراثنوں کے فنکاریوں کے بارے کافی کچھ بتایا ہے۔ وہ میراثن کے کردار کے بارے میں کہتے ہیں:

> " میراثیوں کو ہر مذہب کے رواجوں اور نازک پہلوؤں کے بارے علم ہوتا تھا۔ میراثن کسی المیہ تقریب (مرنے اور رونے پیٹنے کی تقریب) کی قیادت کرتی تھی۔ عورتیں زمین پر بیٹھ جاتی تھیں۔ میراثن شروع ہو جاتی، ہائے، ہائے وے شیرا، عورتیں اس کی پیروی میں بولتی تھیں ہائے ہائے شیرا۔ تال بڑھتا جاتا، عورتیں اٹھ کر کھڑی ہو جاتیں، باری باری اپنی چھاتیوں اور رخساروں پر تھپڑ مارتیں۔ میراثن وقفے وقفے سے (متوفی) جوان کی صفتوں کو بیان کرتی جاتی، بچوں کا ذکر کرتی، سر تال میں اضافہ ہوتا رہتا، ماتم میں اضافہ ہوتا جاتا۔ پھر میراثن سب کو آرام سے ان کے گھروں مین بھیج دیتی تھی۔" (15)

راجے، بادشاہ اور جاگیر دار میراثیوں میں سے کلاسیکل راگوں والوں کی بڑی عزت سے سرپرستی کرتے تھے۔ مگر نچلی سطح پر بھی ان کے بڑے طبقے تھے۔ ایک بات بہت دلچسپ ہے کہ ان کی بودوباش کا ایک خاص طریقہ تھا۔ وہ رائج مذہب کو زیادہ تسلیم نہیں کرتے تھے اور اثاثے بنانے کی کوشش بھی نہیں کرتے تھے۔ اپنی کمائی سے اچھا کھاتے، اچھا پہنتے اور آنے والے دنوں کی زیادہ فکر نہیں کرتے تھے۔ یہ ان کی اقدار کا حصہ تھا۔ ان میں سے بہت کم ایسے لوگ ہوں گے جو راجہ مہاراجہ کے نزدیک رہ کر بھی جاگیردار وغیرہ بنے ہوں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ اقدار ہڑپے کے معاشرے اور قبائلی جمہوریت کے زمانے

کی عطا ہیں۔ ان کا مذہب سے فاصلہ رکھنا، جائیداد جمع نہ کرنا، اور کھانے پینے کی عیاشی کرنے سے لگتا ہے ان میں قدیم زمانے کی غیر مادی سوچ کسی نہ کسی سطح پر قائم رہی ہے۔

میراثی دیہاتوں کے میلوں میں بہروپیوں کے گروہوں میں آتے تھے۔ یہ کھلے میدان میں پوری پوری رات مختلف ڈرامے، (ہیر رانجھا، سسی پنوں، وغیرہ) اپنی اداکاری سے پیش کرتے تھے۔ ان میں عورتوں کا کردار بھی مرد ہی پیش کرتے تھے۔ جیسے طفیل نیازی ہیر بنتا تھا (عورتوں کا کردار ادا کرنے والے مردوں کو ویرارادھ بھی کہا جاتا تھا۔) بعد میں ان میں سے کچھ نے تھیٹر بنا لئے جیسے ہمارے زمانے میں گامن اور استاد اللہ بخش کا تھیٹر مشہور تھا۔ شادیوں پر بھانڈ کا کام بھی کرتے تھے اور گندم کی فصل کی تیاری پر ٹوپ (ہیٹ) وغیرہ پہن کر افسروں کا حلیہ بنا کر کھیتوں میں ڈرانے کے لئے پہنچ جاتے تھے اور ان کو شاید بھاٹ کہتے تھے۔ ہمارے خاندان کا بھاٹ ہر سال آتا تھا اور ہمارے خاندان کے شجرے کے بارے بھی بتلاتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہڑپے کے قدیم لوگوں نے ان فنکاریوں کے ذریعے زندگی گزارنے کے یہ راستے تلاش کئے ہوئے تھے۔

یہ رسمیں سب سے بنیادی ہیں اور ان کا میراثیوں کے ہاتھوں میں رہنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب آریائی مردوں نے ہڑپہ کی عورتوں کے ساتھ گھر آباد کرنے شروع کئے تو بنیادی رسوم عورتوں کے ذریعے منتقل ہوئیں۔ جس کی وجہ سے ان عورتوں نے اپنے معاشرے کے قدیم باشندوں میں سے فنکار مردوں کو اس طرح کے کاموں میں لگا دیا۔ اس طرح اہستہ اہستہ تیج کرنے کا پیشہ میراثیوں کے ہاتھ آگیا۔ اور پنجاب میں ہمارے وقتوں تک رائج رہا ہے۔

گنگا جمنا کے معاشرے میں برہمن واد کی بالادستی پہلے سے قائم ہوگئی۔ اور پوجا کی رسومات اونچی ذات والے پروہت کرتے تھے۔ مگر تیج دوسرے گانے والے لوگ کرتے تھے۔ یہاں اس مفروضے پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ کیا بعد میں آنے والے آریاؤں میں سے زیادہ لوگ گنگا جمنا میں جا کر آباد ہوئے تھے اور وہاں برہمن واد کی بالادستی اور مقبولیت مقامی معاشی اور سماجی صورت حال کی وجہ سے ہوئی یا دونوں وجوہات شامل

تھیں۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ وہاں کے پنڈت جب پنجاب میں پوجا کی تمام رسومات کا انتظام میراثیوں کے ہاتھوں میں دیکھتے تھے۔ تو کہتے تھے کہ یہاں کے ہندو جاہل ہیں۔ جو تیج کرنے والوں اور پنڈتوں میں فرق نہیں کرتے۔ پنجاب اور گنگا جمنا وادی کے درمیان خاصی تفریق رہی ہے اور اس بارے میں یہ بھی کہا گیا کہ پنجاب کا آریا سماج سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔

"واہیکا (پنجاب کا پرانا نام) پانچ دریاؤں کا ایسا ملک ہے جو آریائی لوگوں کی سماجی حدود (جو مذہب نے مقرر کی ہیں) سے باہر ہے۔ یہ مذہب سے بھی دور ہیں اور یہ نسلی طور پر بھی ملاوٹ شدہ ہیں۔

حوالہ جات:

1 Witzel, Michael. Aryan and non-Aryan Names in Vedic India, Data for Linguistic situation, c, 1900-500 BC p. 45

2 Ibid

3 Rawlinson, H.G. Intercourse Between India and the Western World, Cambridge University Press, 1916

4 Kosambi, D. D. Qadeem Hindustan ki Saqafat o Tahzeeb, tr. Balmakand Arsh Malisani, Taraqqi Urdu Board, New Delhi, P 151

5 Maddison, Angus. Contours of the World Economy. 1-2030 AD , Oxford University Press, 2007, p 379

6 Prakash, Buddha, Political and Social Movements in Ancient Punjab, Motilal Banarsidass, 1963, p 42

7 Graeme, Baker. The Agricultural Revolution in Prehistory, Oxford University Press, 2006 p 175

8 https://en.wikipedia.org/wiki/Sagala

9 Shlingloff, Dieter. Fortifie Cities of Ancient India: A Comparative Study, Anthem Press, p 12

10 Plutarch. Morals: Political Precepts. pp. 147-148

11 Parmanand, Bhai. Tareekh-e-Punjab, Lala Lajpat Rai & Sons, Lohari Darwaza, Lahore, p. 55

12 Ibid

13 Ibid

14 Agarwala, V. S. India As Known to Panini , Prithivi Parkashan, Varanasi, 1963

15 Singh, Shamshir, Vichodey de Dagh, Wichaar Publishers, http://www.wichaar.com/news/161/ARTICLE/4226/2008-04-27.html

بیرونی حملے اور موریہ سلطنت

یونان کے مورخین لکھتے ہیں کہ ملک شام کی ملکہ سیمی رامس نے نوسال قبل از مسیح میں حملہ کیا۔ اس کو دریائے سندھ پار کر کے ہاتھیوں سے سخت مقابلہ کرنا پڑا۔ اس نے فینشیا سے جہاز بنانے والے کاریگر بلائے بلخ کا سارا جنگل کاٹ کر جہاز بنائے گئے۔ ستھادرپتی نے کشتیوں اور ہاتھیوں سے ان کا مقابلہ کیا۔ مگر وہ ملکہ کا راستہ نہیں روک سکا۔ ملکہ نے لکڑی کا پل بنا کر دریا پار کیا اور ہاتھیوں کا مقابلہ کرنے کے لئے اونٹوں پر چمڑے کے خول چڑھادیئے۔ تاکہ وہ بھی ہاتھیوں کی طرح خوفناک لگ سکیں۔ مگر ستھادرپتی کے لوگوں کو جلد ہی اس دھوکے کا علم ہو گیا اور انھوں نے بڑے زور سے حملہ کر کے یہ جنگ جیت لی۔ کہا جاتا ہے کہ ملکہ اس جنگ میں ماری گئی۔ مگر ایرین سمیت بہت سے تاریخ دان کہتے ہیں کہ یونانی مورخ کٹیسیاس مبالغہ آرائی اور جھوٹی کہانیاں بنانے کا ماہر ہے اور اس نے یہ ساری کہانی جھوٹی بنائی ہے اس طرح کی کوئی واردات نہیں ہوئی۔ (1)

پھر چھ سو پچاس قبل از مسیح شمال سے تاتاریوں نے پنجاب پر حملہ کیا۔ تارتاریوں کا بادشاہ اوغاز تھا جس نے کشمیر کے راجہ جگمادا راج کو شکست دی۔ (2) تارتاریوں نے دریائے سندھ کے ملحقہ علاقوں پر قبضہ کرلیا۔ سنسکرت میں تارتاریوں کو ہن کہا گیا ہے۔ ٹالمی اور پلی ان کو جیٹی کہتے ہیں اور ان کو جٹوں کا مورث اعلی مانا جاتا ہے۔ اسٹر یبو کا کہنا

ہے کہ راولپنڈی کے لکا یا تکشیا اسی نسل کے لوگ تھے۔ جن کے نام پر چھ سو قبل مسیح میں اس علاقے کا نام ٹیکسلا رکھا گیا۔(3)

جیسے پہلے بتلایا گیا ہے ایرانی سلطنت کی بنیاد رکھنے والے شاہ ارجمند (708ق م) نے چھٹی صدی قبل مسیح میں ٹیکسلا تک کے علاقے فتح کئے تھے۔ اس کے وارث سائرس (530 سے 588ق م) نے بھی ٹیکسلا کے علاقے پر قبضہ کیا۔ مگر اس کے بعد میں آنے والے بادشاہ دارا (486 سے 550ق م) نے گندھارا سے لے کر کراچی تک تمام علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ کہا جاتا ہے کہ ایرانیوں کی حکومت حکومت تین سو تیس قبل مسیح تک کم از کم پنجاب کے شمالی علاقوں پر قائم رہی تھی۔(4) بعض مورخین کا کہنا ہے کہ ایران کی حکومت کے دوران برصغیر میں لوہے کو متعارف کروایا گیا اس کی ابتدا پنجاب سے ہوئی جہاں سے یہ آگے گیا۔

ایران کی طرف سے اس علاقے میں اریمک (آرامی) سے اخذ شدہ یسوع مسیح کا خروشتی رسم الخط بھی متعارف کروایا گیا۔ جو عربی فارسی کی طرح دائیں سے بائیں لکھا جاتا ہے (5)۔ یہ رسم الخط چوتھی صدی مسیح تک پنجاب میں غالب رسم الخط رہا۔ بہت سے بدھ صحیفے اسی رسم الخط میں لکھے ہوئے ملے ہیں۔ راجہ اشوک موریہ کے جو تحریری حکم خانے اس علاقے میں دستیاب ہوئے ہیں وہ اسی رسم الخط میں تحریر کئے گئے ہیں۔(6) اس علاقے میں ایرانیوں کا اثر ورسوخ اس حد تک بڑھ چکا تھا کہ بعض روایات کے مطابق راجہ چندر گپت موریا نے سر کے بال دھونا، اپنی حفاظت کے لئے عورتوں کو محافظ رکھنا اور لوگوں سے پوشیدہ رہنا، جیسی رسومات ایران سے ہی مستعار لی تھیں۔ (7) مگر سکندر نے پنجاب کے لوگوں بارے جو معلومات لی تھیں ان کے مطابق اس دور میں یہاں کہیں بھی ایرانی حکومت کے آثار باقی نہیں تھے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سکندر کی آمد سے قبل ہی اس علاقے میں ایرانی حکومت ختم ہو چکی تھی۔

سکندر کے دور میں یونانیوں کا خیال تھا کہ پنجاب دنیا کا سب سے آخری مقام ہے۔ اور مشرق میں اس کے بعد دنیا ختم ہو جاتی ہے۔ تاریخ نگاری کے بانی ہیراڈوٹس کا یہ لکھنا

درست تھا کہ بھارت میں دو مختلف رنگوں کے لوگ بستے ہیں ایک ایتھوپیا کی طرح کالے اور دوسرے مصر کی طرح گندمی رنگ کے لوگ ہیں۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ ان لوگوں میں مختلف قسم کے وحشی لوگ بھی رہتے ہیں جو کچی مچھلی اور کچا گوشت کھانے کے ساتھ ساتھ اپنے مردوں کو بھی کھا جاتے ہیں۔ اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ کچھ لوگ صرف سبزیاں کھاتے ہیں۔ ہیراڈوٹس کو یہ بھی علم تھا کہ یہاں کے لوگ سوتی کپڑے پہنتے ہیں جس کو یونانی لوگ درختوں پر اگنے والی اون کہتے تھے۔ اس کا یہ بھی کہنا تھا کہ یہاں لومڑ سے بڑے اور کتے سے چھوٹے کیڑے پائے جاتے ہیں سرنگیں بنا کر رہتے ہیں۔ یہ کیڑے سرنگیں بنانے کے لئے جو مٹی باہر پھینکتے ہیں۔ اس مٹی میں سونا ہوتا ہے۔ جس کو مقامی لوگ اونٹوں پر جا کر اٹھاتے ہیں۔ (اس کام کے لئے نر اور مادہ اونٹ کا استعمال ایک خاص انداز سے کیا جاتا ہے)۔ اس کے خیال کے مطابق آباد اس علاقے کے آگے ایک نہ ختم ہونے والا صحرا ہے۔ جہاں دنیا ختم ہو جاتی ہے۔ (8) اسی لئے جب سکندر ستلج تک پہنچ گیا تو اس کا خیال تھا کہ اب بہت تھوڑی سی دنیا ایسی ہے جس کو فتح کرنا باقی ہے۔ سکندر کے وقت یونانیوں کو یقین تھا کہ اس علاقے میں سونا اور بہت سے دوسرے خزانوں کی بہتات ہے۔

بھائی پرمانند جی کا کہنا ہے کہ ٹیکسلا تک پہنچنے سے پہلے سکندر کا مقابلہ آباشی قبیلے سے ہوا۔ جس میں ان کے چالیس افراد ہلاک ہوئے اور سکندر نے یہاں سے دو لاکھ تیس ہزار بیلوں کو حاصل کیا۔ (لگتا ہے کہ ان اعداد و شمار میں مبالغہ آرائی کی گئی ہے)۔ اس کے بعد سکندر گواری (غزنی) کی طرف آیا۔ جہاں غزنی قبیلے نے پہلے ہی شکست تسلیم کر لی۔ اس کے بعد اس نے شی نی نام کے ایک قبیلے پر حملہ کیا جس کا دارالحکومت میگاسا تھا۔ یہاں کی رانی نے بڑی مزاحمت کی اور سکندر کی ٹانگ پر تیر لگ گیا۔ اس موقع پر سکندر نے کہا، "میں خدا کا بیٹا ہوں اور سورج کی طرح میری پرستش کی جاتی ہے مگر تیر لگنے سے جو درد ہو رہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ میں بھی فانی ہوں۔" آخر میں رانی کو شکست ہوئی وہ اپنے دربار کی خواتین کو ساتھ لے کر آئی اور سکندر کو سونے کے پیالے میں شراب پیش کی۔ یہاں بیان کیا جاتا ہے کہ سکندر نے اپنے وعدے کی خلاف ورزی کی اور میگاسا کے

بیس سے تیس ہزار فوجیوں کو ہلاک کر دیا۔ یہاں سے آگے جا کر سکندر کا مقابلہ ابھی سارس سے ساتھ ہوا جس کو سکندر نے شکست دی۔ اس کے بعد باجوڑ والوں نے خود ہی شکست تسلیم کرلی۔ سکندر نے آگے بڑھ کر اوری نس کا قلعہ فتح کر لیا جو ہندوؤں کے لئے ایک متبرک مقام تھا۔ یہ علاقہ یوسف زئیوں کے علاقے امب کے قریب واقع ہے۔ اس کے بعد پکھلی کے شہر بکلا کی باری تھی جہاں کے لوگوں نے سکندر سے لڑنے کی بجائے اس کی منت و سماجت کر کے اپنی جان بچالی۔ (9)

پنجاب میں پہلا بڑا آمنا سامنا راجہ امبھی کے ساتھ ہونا تھا مگر اس نے آنے والے حملہ آور کے ساتھ شراکت داری کرلی۔ اس کی راجہ پورس کے ساتھ دشمنی تھی جو جہلم اور چناب کے درمیانی علاقے کا حکمران تھا۔ ٹیکسلا کے ساتھ ابھی سار کے پہاڑی علاقے کے حکمران راجہ نے بھی سکندر کی اطاعت قبول کرلی۔ ٹیکسلا کے راجے نے سکندر اور پورس کی جنگ میں سکندر کا ساتھ دیا۔ کہتے ہیں کہ 326 قبل از مسیح کے فروری میں سکندر نے آگے کی طرف پیش رفت کی اور مئی میں جلالپور پہنچ گیا۔ سکندر کی فوج کی تعداد کے بارے میں مختلف مورخین نے الگ الگ لکھا ہے جس میں تیس چالیس ہزار سے لے کر ایک لاکھ پینتیس ہزار تک سپاہیوں کی تعداد بتلائی گئی ہے اور پندرہ ہزار گھوڑیوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ مگر یہ سب مبالغہ آرائی اور جھوٹ پر مبنی لگتا ہے کیونکہ اس زمانے میں نہ تو اتنی زیادہ فوج اکھٹی کی جاسکتی تھی اور نہ ہی اتنی بڑی فوج کی ضروریات کو پورا کیا جا سکتا تھا۔ یونانی مورخ ایرین بتلاتا ہے کہ سکندر کے پاس آٹھ ہزار سپاہی تھے ایک موقع پر وہ تیرہ ہزار سپاہیوں کا ذکر کرتا ہے۔ ایک دوسرے مقام پر وہ کہتا ہے کہ سکندر کے پاس چھ ہزار سپاہی اور پانچ ہزار گھڑسوار تھے (10)۔ یہ اعداد و شمار درست معلوم ہوتے ہیں مگر ہمارا خیال ہے کہ اصل اعداد و شمار اس سے بھی کم ہو سکتے ہیں۔ مگر ایرین کا یہ کہنا درست نہیں معلوم ہوتا کہ سکندر نے فلپ کو پنجاب کا گورنر بنایا جس نے ایک لاکھ بیس ہزار سپاہیوں کی فوج جمع کرلی۔ یہ اعداد و شمار اس وقت کی آبادی کے لحاظ سے بہت بڑھا چڑھا کر بیان کئے گئے ہیں۔

سکندر جب راجہ پورس پر حملہ آور ہونے کے لئے دریائے جہلم کے قریب پہنچا تو وہ بارشوں کا موسم تھا۔ سکندر نے دھوکا دینے کے لئے مشہور کر دیا کہ حملہ برساتوں کے بعد کیا جائے گا جس کی وجہ سے پورس سست پڑ گیا اور سکندر نے جہلم کو تیس میل دور جا کر اچانک پار کر لیا۔ پورس نے اپنے بیٹے کو مقابلے کے لئے بھیجا مگر وہ مقابلے میں مارا گیا۔ اس کے بعد کہا جاتا ہے کہ پورس نے سو رتھ اور پچاس ہزار سپاہی مقابلے کے لئے بھیجے۔ یہ اعداد و شمار بھی مبالغہ آرائی پر مبنی محسوس ہوتے ہیں کیونکہ پورس کی سلطنت میں اتنی زیادہ آبادی نہیں تھی اور نہ اس کے پاس اتنے وسائل تھے کہ اتنی بڑی فوج اکٹھی کر سکتا اور ان کی ضروریات پوری کر سکتا۔ یہ درست لگتا ہے کہ راجہ پورس نے جنگ میں رتھوں کو استعمال کیا۔ ہر رتھ کو چار گھوڑے کھینچتے تھے۔ اور اس کے اندر چھ افراد بیٹھے ہوتے تھے۔ جن میں سے دو تیر انداز ہوتے تھے، دو کے پاس ڈھالیں ہوتی تھیں اور دو ہاتھوں سے لڑنے والے ہوتے تھے۔ پورس کے رتھ بارش کے باعث پھسلن کا شکار ہوئے اور میدان جنگ اور راستوں کی غیر ہمواری کی وجہ سے کسی کام نہ آ سکے۔ پورس اس جنگ میں شکست کھا گیا مگر سکندر نے اسے دوبارہ حکمران بنا کر اپنا باجگزار بنا لیا جو ہر سال خراج کے طور پر پیسے دینے کا پابند ہو۔ اس وقت سکندر اور پورس کے درمیان ایک مشہور مکالمہ ہوا تھا۔ جس کے مطابق سکندر نے پورس سے پوچھا تھا کہ تمہارے ساتھ کیا سلوک کیا جائے تو پورس نے جواب دیا تھا جو بادشاہ بادشاہ کے ساتھ کرتے ہیں۔ یہاں لطف کی بات یہ ہے کہ پورس نے سکندر کو بتایا کہ بڑی سلطنت مگدھ کا راجہ نائی تھا۔ نندا شاہی کی سلطنت چار سو سال قبل از مسیح تشکیل پائی تھی اور اگراسینا (پالی کا اگاسینا) اس سلطنت کا پہلا راجہ تھا۔ رومی مورخ کرٹس (پہلی صدی عیسوی) بھی کہتا ہے کہ راجہ نائی تھا۔ کہانی کچھ اس طریقے سے بیان کی جاتی ہے کہ نائی ذات کے ایک شخص نے کسی طریقے سے رانی کو اپنے قابو میں کر لیا۔ اس نے راجہ کو مروا دیا اور رانی سے جو بیٹا پیدا ہوا اس نے مگدھ کی نندا شاہی سلطنت کی بنیاد رکھی۔ (11)

سکندر پورس کو شکست دے کر آگے بڑھا تو چناب اور راوی کے درمیانی علاقے میں راجہ پورس کا بھتیجا اور اس کا ہم نام پورس حکومت کرتا تھا وہ سکندر کی آمد کا سن کر لاہور بھاگ گیا۔ سکندر نے لاہور کے قریب سے راوی پار کیا اور وہاں اس کا مقابلہ کیتھی نام کے قبیلے سے ہوا۔ جس کا دارالحکومت سانگلہ یا سنگالا تھا۔ کیتھی قبیلے کا ساتھ مالی (مالی ستھان، ملتان کے قریب رہنے والا قبیلہ)، اچ کے آگمی، درکسی، اور کھشدر قبائل نے دینے کی کوشش کی۔ کیتھیاں کے پاس صرف تیر کمان تھے۔ جنہوں نے سکندر کی ڈھالوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچا سکے۔ اس جنگ میں ان کے بیس ہزار فوجی مارے گئے اور وہ جنگ ہار گئے۔

اس جنگ کے بعد راوی اور بیاس کا درمیانی علاقہ سکندر کی اطاعت میں آگیا۔ مگر اس کی افواج نے مزید پیش قدمی سے انکار کر دیا۔ اس نے زبردست تقریر کی اور منت سماجت بھی کی مگر فوج نے آگے بڑھنے سے انکار کیا۔ آخر اسے واپس جانا پڑا۔ واپسی کے سفر میں سکندر کا سامنا ملتان اور اچ کے مالی برہمنون سے ہو گیا۔ مالی برہمنوں کے ساتھ اس جنگ میں سکندر زخمی ہو گیا مگر اس نے مالی برہمنوں کو شکست دے کر علاقے پر قبضہ کر لیا اور فلپ کو اس علاقے کا گورنر مقرر کیا۔ اس نے اوسڈینز کو شامل کر لیا اور سوڈگی کے راجہ میوسی کینس نے سے ہاتھیوں کی بڑی تعداد حاصل کی۔ سوڈگیوں کی سلطنت کا مرکز موجودہ بھکر سے چار میل دور تھا۔ (12) سکندر کے حملے کے حالات کو غور سے دیکھیں۔ تو کچھ باتوں کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

سب سے پہلی بات یہ ہے کہ پنجاب میں اتنی وافر پیداوار ہو رہی تھی کہ سکندر اور مقامی راجاؤں کی فوجوں کی کھانے پینے کی ضروریات پوری ہو رہی تھیں۔ یہ بات بھی کئی مورخین نے بتائی کہ یونانیوں نے پنجاب میں پہنچ کر پہلی مرتبہ کپاس دیکھی اور سوتی کپڑے پہننے کا آغاز کیا۔ اس سے پہلے یہ لکڑی کے بنے ہوئے کپڑے پہنتے تھے۔ یونانیوں کے سوتی کپڑے پہننے سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ اس زمانے میں پنجاب میں کپڑے بنانے والی صنعت اتنی ترقی کر چکی تھی کہ کچھ مہینوں میں یونانی فوج کے لئے کپڑے تیار ہونے شروع ہو گئے تھے۔ اسی طرح پورس سمیت دوسرے راجاؤں کی طرف سے سکندر

کو ہر سال خراج کی رقم دینے کے اقرار سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ انواع واقسام کی اشیاء کی اتنی پیداوار ہوتی تھی کہ مقامی حاکم طبقہ اپنی حکومتی ضروریات سے بھی زیادہ ٹیکس جمع کر سکتے تھے۔ پنجاب کی یہ وافر پیداوار ہی بیرونی حملوں کی وجہ بن گئی تھی۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس وقت کی نندا شاہی کے راجہ کے نائی ذات سے ہونے کی (جھوٹی یا سچی) شہرت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور تک گنگا جمنا میں ذات پات کا نظام ابھی مضبوط بنیادوں پر استوار نہیں ہوا تھا۔ پنجاب میں برہمنوں کا تسلط گنگا جمنا سے بھی بعد میں آیا۔ اور برہمن حکمران طبقے کا زیادہ حصہ نہیں بن سکے۔ سولہویں صدی کی دمودر داس کی ہیر کی کہانی میں رامو برہمن نچلی ذات سے تعلق رکھتا تھا اور پیغامات وغیرہ پہنچانے کا کام کرتا تھا۔(13)

سکندر نے ٹیکسلا اور پورس کی سلطنتوں کو قائم رہنے دیا جس پر 321 قبل از مسیح دوبارہ مہر لگائی گئی۔ اسے ٹپاراڈائس کے ساتھ معاہدے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ سکندر کے جانے کے بعد پنجاب کی نگرانی ایوڈامس اور پیتھن کے حوالے کی گئی۔ ایوڈامس نے پورس اور شاید ٹیکسلا کے راجہ کو بھی قتل کر دیا۔ جس کی وجہ سے 317 قبل مسیح میں ان کے خلاف بغاوت ہو گئی اور وہ دونوں دل بھر کر لوٹنے کے بعد واپس چلے گئے۔ 315 قبل از مسیح تک یونانیوں کی حکومت ختم ہو گئی۔ مگر کچھ یونانی لوگ یہیں رہ گئے انہوں نے مقامی عورتوں سے شادیاں کر لیں۔ 321 یا322 قبل از مسیح میں چندر گپت موریہ نے یونانیوں کے خلاف بغاوت کی قیادت کا آغاز کیا اور ان کے فرار ہونے کے بعد اپنی حکومت مستحکم کر لی۔ کہا جاتا ہے کہ لوگ اس کا ساتھ دے کر پچھتایا کرتے تھے کہ وہ بھی یونانیوں جتنا ظالم تھا۔

چندر گپت موریہ کے بادشاہ بننے سے پہلے متعدد کہانیاں ہیں۔ چندر گپت موریہ کا مہاتما بدھ کے قبیلے ساکا کی ایک شاخ سے تعلق تھا۔ بدھوں کی کتاب مہ واسا میں کہا گیا ہے کہ وہ کھشتری شہزادہ تھا اور اس کے آباؤاجداد اس علاقے میں آباد ہوئے تھے جہاں مور بہت زیادہ تھے اسی لئے اسے موریہ کہا جاتا ہے۔ (دوسری صدی کے) رومی مورخ جسٹن

کے مطابق وہ ایک بہت ہی معمولی خاندان میں پیدا ہوا تھا۔ سنسکرت ڈرامہ موداراکشاسا میں اسے ورشالا اور کولاہنا کہا گیا ہے۔(14) ورشالا کا مطلب ہے شودر کے گھر پیدا ہونے والا اور کہ کہا جاتا ہے کہ اس کی ماں مورہ شودر ذات سے تعلق رکھتی تھی۔ کولاہنا شاید پنجابی لفظ کلھنا ہے جس کا مطلب دوسروں کے لئے بری قسمت لے کر آنے والا ہے۔

اس کی سن پیدائش کا کچھ علم نہیں ہے مگر مورخ پلوٹارک لکھتا ہے کہ چندر گپت موریہ نے جوانی کے زمانے میں سکندر کو دیکھا تھا(15) کہانی کے دوسرے حصے میں بتایا گیا ہے کہ برصغیر کی تاریخ کا ایک بہت بڑا عالم اور ارتھ شاستر جیسی کتاب کا مصنف کوٹلیہ یا چانکیہ (275 تا 350 ق م) چندر گپت موریہ کو پڑھانے کے لئے ٹیکسلا لے کر آیا تھا۔(16) بدھ تحاریر کے مطابق چانکیہ ٹیکسلا کا رہنے والا تھا اور وہ پالی پترا (موجودہ پٹنہ) میں پڑھنے گیا تھا۔ جہاں راجہ ڈانا نندا نے اس سے بدزبانی کی اور اس نے حلف اٹھایا کہ وہ نندا سلطنت کا خاتمہ کر کے چھوڑے گا۔(17) چندر گپت موریہ کے بارے لکھی تمام کہانیوں سے اندازہ ہوتا ہے وہ شودر نہیں تھا لیکن اس کا پس منظر ایک غریب گھرانے سے تھا۔ اس نے ٹیکسلا میں تعلیم ختم کر کے چانکیہ کے ساتھ مل کر فوج جمع کی اور پنجاب میں اپنی بادشاہت کی بنیاد رکھی۔

چندر گپت موریہ کے تھوڑے ہی عرصے میں عروج سے معلوم ہوتا ہے کہ پنجاب میں بکھرے قبیلوں میں حکمرانی موروثی ہو چکی تھی مگر ان کی حکومت ایک یا کچھ قبیلوں تک محدود تھی اور ان قبیلوں کی آبادی سینکڑوں یا کچھ ہزاروں تک محدود تھی۔ یہ حکمران آپس میں قبائلی سطح پر جنگیں لڑتے رہتے تھے۔ مہابھارت کی پوری کہانی اس زمانے کے قبائل کی باہمی جنگ کے بارے میں ہے۔ چندر گپت موریہ کئی سطحوں پر جنگ اور سیاست کر رہا تھا۔ وہ پنجاب کے آزاد اور چھوٹے قبیلوں اور سلطنتوں کو توڑنے کے لئے ہر قسم کی تدبیر آزما رہا تھا۔ چانکیہ کی کتاب ارتھ شاستر میں ایک باب جاسوسی کے محکمے پر ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ کیسے الگ الگ بھیس میں جاسوس مردوں اور عورتوں کے ذریعے قبیلوں میں نفاق ڈال کر ان کو فتح کیا جاتا تھا۔ چانکیہ نے چھوٹی سطح کے جاسوس اور اعلیٰ سطح کے جاسوس کی تنخواہ بھی لکھی ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ چندر گپت موریہ اور چانکیہ

نے سب تدابیر ہڑپہ کے قبائل میں نفاق ڈالنے کے لئے استعمال کیں مگر لگتا ہے کہ یہ لوگ ان قبیلوں کو بھی مفتوح بنا رہے تھے جن کی قیادت آریائی مردوں کے ہاتھ میں تھی۔ چندر گپت موریہ کی سلطنت ہر قسم کے قبیلے کی طاقت کو ختم کئے بغیر ممکن نہیں تھی۔

چندر گپت موریہ نے مگدھ کی بڑی سلطنت کو ختم کرنے کے لئے جو فوج تشکیل دی تھی اس میں یونانی، ایرانی، ساکا اور بیرونی نسلوں کے دوسرے لوگ شامل تھے۔ یہ ایک طرح سے کرائے کے فوجی تھے جس میں مفتوحہ علاقوں کے فوجی بھی بھرتی کئے گئے تھے۔ پنجاب کے ان کرائے کے فوجیوں کو "ایودھا جیوکا سنگھا" کہا گیا ہے۔ کچھ مورخین ان کو ڈاکو بھی بتاتے ہیں۔ (18) چندر گپت موریہ نے شروع میں جن علاقوں پر قبضہ کیا ان پر یونانیوں اور ساکا کی حکومت تھی۔ ظاہر ہے کہ جب چندر گپت موریہ نے ان علاقوں کو فتح کیا تو وہاں کے جنگجوؤں کے پاس نئے راجہ کے فوج میں بھرتی ہونے کے علاوہ کوئی راستہ نہیں تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس وقت تک شمالی پنجاب کے جنگجوؤں کے بارے مشہور ہو چکا تھا کہ وہ کرائے پر دستیاب ہوتے ہیں۔ (19) یہ کرائے کے جنگجو ہر آنے والے حملہ آور کے ساتھ مل کر پنجاب اور برصغیر کے باقی علاقوں کی لوٹ کھسوٹ میں شامل ہو جاتے تھے۔ بعد میں یہی لوگ اپنے آپ کو مارشل ریس کہنے لگے اور موجودہ افواج میں بھی زیادہ تعداد ان لوگوں کی ہے۔

یونانیوں کے کہنے کے مطابق چندر گپت موریہ کی فوج میں ایک لاکھ افراد تھے۔ مگر یونانی مورخ سٹاربودا کا کہنا ہے کہ اس کی فوج میں چار لاکھ افراد تھے۔ میگا نیتھنیز کا کہنا ہے کہ اس کی فوج میں چھ لاکھ فوجی تھے جن میں سے تیس ہزار گھوڑ سوار اور نو ہزار جنگی ہاتھی تھے۔ یہ سارے اعداد و شمار غلط نظر آتے ہیں کیونکہ اس وقت پورے ہندوستان کی آبادی پاکستان سے نصف بھی نہیں تھی۔ اور اتنی بڑی فوج نہ بھرتی کی جاسکتی تھی اور نہ اس کی ضروریات پوری کی جاسکتی تھیں مگر اس زمانے کے مورخین میں اس طرح کی مبالغہ آرائی ایک عام بات تھی۔ یہ بات ماننے والی ہے کہ چندر گپت موریہ کی فوج اپنے زمانے کے اعتبار سے ایک بڑی فوج تھی اور اس نے مگدھ کے نندا راجہ کو شکست دے کر برصغیر

میں پہلی دفعہ اتنی بڑی سلطنت کی بنیاد رکھی۔ سکندر کے بعد 306 قبل از مسیح میں ایک اور یونانی بادشاہ سیلوکس نکاٹور نے پنجاب پر حملہ کیا مگر ڈی ڈی کوسامبی اور آر سی موجمدار کا کہنا ہے کہ اس کی فوج میدان جنگ میں خاص کارکردگی نہیں دکھلا سکی اور شکست کھا گئی۔ اس بادشاہ کو اپنی جان چھڑانے کے لئ اپنی بیٹی کی شادی چندر گپت موریہ سے کرنا پڑی۔(22)

چندر گپت موریہ کے بارے میں زیادہ تر معلومات مورخ میگاس تھینز کی کتاب انڈیکا سے حاصل ہوتی ہیں جو 302 قبل از مسیح میں یونانی سفیر کی حیثیت سے آیا تھا اور کئی سال یہاں رہا۔ وہ ٹیکسلا سے لے کر پالی پترا (موجودہ پٹنہ) تک بنی شاہراہ سے بہت متاثر ہوا تھا۔ اس کا کہنا ہے کہ دارالحکومت پالی پترا (پٹنہ) بہت وسیع شہر تھا۔ اس کے ارد گرد چھ سو فٹ گہری خندق کھدی ہوئی تھی۔ شہر کے ارد گرد دیوار تھی جس کے 870 برج اور 64 دروازے تھے۔ شہر کے مکان لکڑی کے بنے ہوئے تھے جن کا اب کوئی نشان نہیں ملتا۔ اس کے کہنے کے مطابق راجہ نے اپنی حفاظت کے لئے یونانی عورتیں رکھی ہوئی تھیں جو اس کے نہانے دھونے، کھانے پینے کا انتظام کرتی تھیں اور اس کے باہر جانے کے وقت ہاتھی یا گھوڑے پر سوار ہو کر کسی کو بھی اس کے قریب نہیں آنے دیتی تھیں۔

وہ یہ بھی کہتا ہے کہ برصغیر میں مجموعی طور پر ایک سو اٹھارہ قبائل تھے۔ ساری آبادی سات طبقوں میں تقسیم ہے۔ اور یہاں کوئی غلام نہیں ہوتا تھا۔ وہ ہندومت کی چار ذاتوں کے بارے میں ذکر نہیں کرتا اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اس کو ان کے بارے میں علم نہ ہو اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت تک ذات پات کا یہ نظام ابھی اتنا زیادہ پختہ نہیں ہوا تھا۔ ہندوستان کے سات طبقوں میں پہلا طبقہ برہمنوں کا تھا جو جنگلوں میں ننگے رہتے تھے۔ پھل اور درخت کی چھال کھا کر گزارا کرتے تھے اور یہ معاشرے کا سب سے بالائی طبقہ تھا۔ دوسرا طبقہ کھیتی باڑی کرنے والوں کا، تیسرا مویشی پالنے والوں کا، چوتھا طبقہ دستکاروں کا اور پانچویں طبقے میں جنگ جو افراد تھے۔ چھٹا طبقہ نگرانی کرنے والوں اور ساتواں سرکاری عہدیداروں کا تھا۔ دوسرے، تیسرے اور چوتھے

طبقے کے لوگوں کا تعلق نچلی ذاتوں اور شودر لوگوں کے ساتھ تھا۔ ہاتھیوں کو پکڑنے اور انھیں پالتو بنانے کا کام شودر لوگ ہی کیا کرتے تھے اور عام شہری ہاتھی نہیں رکھ سکتا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ نچلے طبقے کے لوگوں سے پیداوار میں سے تین چوتھائی سے لے کر ایک چوتھائی تک ٹیکس لیا جاتا تھا۔ متمول افراد بیک وقت کئی بیویاں رکھ سکتے تھے مگر عورتوں کو پڑھنے لکھنے کی اجازت تھی۔ ملک میں شراب صرف قربانی کے وقت پی جاتی تھی اور عورتوں کی ستی کا رواج، صرف ایک راجپوت کتھائی قبیلے میں تھا جو امر تسر سے کاٹھیاوار منتقل ہو گیا تھا یا ٹیکسلا کے راجپوت قبیلوں میں تھا۔ اس کے مطابق اس وقت برہمن، جین، بدھ، فقیر، جوگی، اور وید عام ہوتے تھے۔ ایک دوسرا یونانی مورخ نیر چوس کا کہنا ہے کہ برصغیر کے لوگ سوتی کپڑے اور سفید جوتی پہنا کرتے تھے۔ (23) مورخین میں سے سٹاربو میگا تھینز کو مبالغہ آرائی کرنے والا سمجھا جاتا ہے مگر بعض تجزیہ نگار مانتے ہیں کہ بعض باتوں (مثلاً اٹھارہ قبیلوں والی بات) کو چھوڑ کر اکثر باتیں درست ثابت ہوئی ہیں۔ یہ بات بھی اسی کی وجہ سے مشہور ہوئی تھی کہ لڑاکا فوج کھیتی باڑی کرانے والوں کے کاموں میں دخل نہیں دیتی تھی۔ اس وقت لکھائی کا رواج بہت کم تھا۔ چین کے سیاح فاہیان کو بدھ تحاریر بڑی مشکل سے ملی تھیں۔ جین مت کی تحریروں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ چندر گپت موریہ کا تعلق جین مت سے تھا جو عمر کے آخری حصے میں وہ جین مت کا درویش ہو گیا تھا۔

چندر گپت موریہ نے بادشاہت چھوڑی تو اس کا بیٹا بھنڈاسارا (297 تا 273 ق م) تخت نشین ہوا جس نے دکن تک جنوبی ہندوستان کو موریہ سلطنت میں شامل کر لیا۔ اس کے بعد اس کے بیٹے اشوکا (232 سے 268 ق م) نے پورے برصغیر کو موریہ سلطنت میں شامل کر لیا۔ سارے برصغیر کا بادشاہ بننے سے پہلے وہ ٹیکسلا کا گورنر تھا۔ بھائی پرمانند جی کہتے ہیں۔ ٹیکسلا کا گورنر ہونے کا مطلب پورا پنجاب، کشمیر، پنچال اور افغانستان کے علاقوں پر حکومت کرنا تھا۔ (24) یہاں پنچال کے ٹیکسلا میں شامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلر سیداں کے محققین کا یہ دعوی درست ہے کہ تاریخ میں جس پنچال کا ذکر ہے وہ کلر سیداں کے نیچے مدفون ہے۔ اور مہابھارت میں پانڈووں کی رانی دھروپدی کا والد یہاں

کا راجہ تھا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے لفظ سے جڑے محققین نے اس بارے میں زیادہ تحقیق نہیں کی اور پنچال کو پنجاب سے باہر نکال دیا۔

اشوکا کے بارے میں بدھ تحاریر بتلاتی ہیں کہ اس کی پانچ رانیاں تھیں۔ وہ بہت زیادہ ظالم راجہ تھا اور اس نے اپنے نوے سوتیلے بھائیوں کو مروا دیا تھا اور اس نے تشدد کرنے کے لئے الگ سے مراکز بنائے تھے۔ (25) ان حوالوں کے مطابق اس نے کالنگا (موجودہ اڑیسہ) کی فتح کے لئے جو لڑائی کی تھی اس میں ایک لاکھ لوگ مارے گئے تھے اور شہر کو جلا کر راکھ کر دیا گیا تھا۔ (26) کالنگا آخری ریاست تھی جہاں جمہوریت کی باقیات موجود تھیں۔ بدھوں کا کہنا تھا کہ اشوکا اس تباہی کے مناظر سے بہت دکھی ہوا اور اس نے بدھ مت اپنا لیا۔ اس سلسلے میں مورخین کے بیانات میں تضاد ہے کہ اشوکا نے بدھ مت کے فروغ کے لئے کیا کیا اور کیا نہیں کیا مگر یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ اشوکا کے زمانے میں پنجاب، سندھ اور افغانستان کے بیشتر علاقے میں بدھ مت کے ماننے والے سب سے زیادہ تھے۔

یہ کہا جاتا ہے کہ موریہ کے عہد میں بہت زیادہ ترقی ہوئی۔ کھیتی باڑی کی زمینوں میں اضافہ ہوا اور ڈیموں کے ساتھ بھی پانی پہنچایا گیا۔ (27) یہ بہت واضح ہے کہ موریہ راجوں نے قبیلوں کی خود مختاری حکومتوں کو ختم کر کے ایک مرکزی نظام قائم کیا۔ اس وقت تک اناج کی بہت سی اقسام کپاس، چاول، بانس اور دوسری نئی فصلیں پیدا ہونی شروع ہو چکی تھیں۔ تحقیق کے مطابق 327 قبل از مسیح میں گنے کی فصل بھی ایک عام فصل تھی۔ (28) ہمارے دور تک بہت ہی پتلے سائز کا گنا کھانے کے لئے بیچا جاتا تھا جسے کاٹھا کماد کہا جاتا تھا۔ ایسے لگتا ہے کہ یہ پرانے وقتوں کی باقیات ہے کیونکہ اس کا جھاڑ اتنا کم ہوتا ہے کہ اسے تجارتی پیمانے پر کاشت نہیں کیا جا سکتا تھا۔

گنا اور کپاس بہت محنت طلب فصلیں ہیں۔ کپاس کو بیچنے کے لئے ایک ایک پھٹی کر کے الگ کرنا پڑتا ہے۔ پھٹی اور کپاس کے بیج کو الگ کرنا پڑتا ہے۔ اسے کاتنا اور اس سے کپڑے بنانا بہت طویل عمل ہے جس کے لئے بہت زیادہ محنت درکار ہوتی ہے۔ امریکہ

میں کپاس کی فصل کی وجہ سے غلامی میں اضافہ ہوا تھا۔ جنوب کی کپاس بیچنے والی ریاستوں کو پھٹی اٹھانے کے لئے جو محنت درکار ہوتی اسے غلاموں کو خرید کر پورا کیا جاتا تھا۔ جب امریکہ میں غلامی ختم ہوئی تو انگریزوں کو مجبوراً پنجاب اور برصغیر کے دوسرے علاقوں میں کپاس کی کاشتکاری کروانا پڑی۔ گنا بھی ایک مشکل فصل ہے کیونکہ یہ بھی پورے سال میں تیار ہوتی ہے اور اس کو لگاتار پانی کی ضرورت رہتی ہے۔ پھر گنے کا رس نکالنا، اس رس سے گڑ، شکر اور چینی کی تیاری ایک پیچیدہ عمل ہے۔ اور اس کے لئے اچھی خاصی محنت کی ضرورت ہوتی ہے۔ پرانے وقتوں میں گنے کو چبا کر اور اس میں پانی ڈال کر جوس تیار کیا جاتا تھا۔ (29) یہ اتنا مشکل کام تھا کہ یہ اس زمانے میں سب سے مہنگی مصنوعات میں سے شمار ہوتی تھی۔ گنے کی فصل کی وجہ سے غلامی میں اضافہ ہوا۔ انگریز افریقہ، ہندوستان اور دوسرے علاقوں سے غلام بھرتی کر کے ویسٹ انڈیز میں گنے اور اس کے ساتھ جڑی صنعتوں کو چلاتے تھے۔

پنجاب میں یہ صنعتیں بہت پہلے سے لگائی جارہی تھیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ کام ہڑپہ کے پرانے باشندے غلام بن کر یا آریائی خاندان اور قبیلے مل کر یہ کام کرتے تھے۔ ہمارے وقتوں میں گنے کا کام خاندان کے مرد ہی کرتے تھے مگر کپاس اور اس سے جڑا زیادہ تر کام عورتیں ہی کرتی تھیں۔ کپاس کے چننے کا زیادہ تر کام نچلے طبقے کی عورتوں سے کروایا جاتا تھا۔ یوں لگتا ہے کہ موریہ دور میں یہ کام عورتیں اور ہڑپہ کے پرانے باشندے غلام بن کر (خاص طور پر ان کی عورتیں) انجام دیتے ہوں گے۔ (30)

موریہ مرکز کی حکومت کو تو مضبوط رکھتے تھے مگر تباہ حال قبیلوں کو قابو میں رکھنے کے لئے ایک نیا طریقہ استعمال کیا تھا۔ ان کو یہ مسئلہ درپیش تھا کہ قبیلہ مار کھانے کے کچھ دیر بعد دوبارہ اپنی قوت کو اکٹھا کر کے مرکزی حکومت سے لڑنا شروع ہو جاتا تھا۔ چانکیہ کے مشورے پر قبیلوں کی طاقت کو ہمیشہ کے لئے توڑنے کے لئے ان کے چھوٹے چھوٹے گروہ بنا کر ان کو دیہاتوں میں بسایا گیا۔ اسی انداز میں اشوک نے کالنجا کو تباہ کرنے کے بعد وہاں کے شودر کسانوں کو دیہاتوں میں آباد کیا۔ (31) یہ بھی خیال رکھا جاتا تھا کہ

ہر نئے گاؤں کی آبادکاری میں ہر ضرورت پوری کرنے والے کاریگر موجود ہوں تاکہ گاؤں والوں کو کسی ضرورت کی وجہ سے گاؤں سے باہر جانے کی ضرورت نہ پڑے۔ پانینی ایک معاشرے کے لئے پانچ قسم کے ہنر مندوں کو لازمی قرار دیتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سے پہلے بہت سی مصنوعات مرکزی حکومت یا مقامی راجاؤں کے زیر اہتمام تیار ہو کر لوگوں تک پہنچتی تھیں۔ جب تمام مصنوعات ہر گاؤں میں تیار ہونا شروع ہو گئیں تو ہر گاؤں خود کفیل ہو گیا اور ان کا ایک دوسرے سے رابطہ ختم ہو گیا۔ ان دیہاتوں میں قبائلی دور کی کچھ رسمیں حالیہ دور تک جاری تھیں مگر ان میں بڑے اکٹھ بنا کر لڑنے کی طاقت ہمیشہ کے لئے ختم ہو گئی۔ شاید قبائلی نظام کے ٹوٹنے سے یہ ہو رہا تھا مگر پنجاب میں ایک اضافی بات مقامی اور غیر مقامی لوگوں کا آپس مین ٹکراؤ بھی تھا۔ اسی لئے غیر مقامی لوگوں کے دیہات الگ بسائے گئے جہاں ان کے کام کرنے والے لوگ مقامی تھے۔

یہ صاف نظر آتا ہے کہ موریہ دور تک چار ذاتوں کی تقسیم (ورنا) زیادہ نظر نہیں آتی تھی مگر رنگ کے فرق سے مختلف گروہوں کی الگ الگ پہچان ہو رہی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک ذاتوں کا زیادہ تر تعلق پیشوں اور قبیلے کی پہچان کے ساتھ جڑا ہو گا۔ اس کی جھلکیاں ہمیں وارث شاہ کی ہیر میں جگہ جگہ نظر آتی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ نئے پیشے بھی ذاتوں اور قبیلوں کی سطح پر تقسیم ہوئے تھے اور ان پیشوں میں قبائلی معاشرے کے دیوتاؤں کی طرح پیر بھی منقسم تھے۔ آپ اس بند سے اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ہر پیشے کا اپنا پیر تھا۔

مہادیو تھوں جوگ دا پنتھ بنیا، دیودت ہے گرو سنڈاسیاں دا

راما نند تھوں سبھ بیراگ ہوئیا، پرم جوت ہے گرواداسیاں دا (32)

ہمارے دور تک پہچان کے لئے ذاتیں، ذاتوں میں گوتیں، اور گوتوں میں چھوٹی چھوٹی برادریاں موجود تھیں۔ پاکستانی پنجاب میں جٹ، راجپوت، اور آرائیں بڑی ذاتوں کے نام تھے۔ ان ذاتوں کی معاشی حیثیت کوئی طے شدہ بات نہیں تھی۔ لاہور میں آرائیں بڑے زمیندار تھے مگر گجرات وغیرہ کی طرف آرائیں نچلے درجے کے کام کرنے والے

لوگ تھے۔ قبائلی نظام کے اثرات بیسویں صدی کے ہمارے گاؤں میں اس طرح سے تھے۔ کام کرنے والوں کو چھوڑ کر پورا گاؤں آرائیوں کا تھا۔ گاؤں دو حصوں میں منقسم تھا جن میں سے ایک حصے کو ڈھینگے اور دوسرے کو وچھل کہتے تھے۔ اب بھی سرکاری کھاتوں میں یہ دونوں نام کھاتے داروں کے ناموں کے ساتھ لکھے جاتے ہیں۔ پھر ان دونوں حصوں میں چھوٹی چھوٹی برادریاں تھیں۔ برادریوں میں ہر خاندان کا ایک نام اور ایک پہچان تھی۔ ہماری برادری میں خاندانوں کے نام بھوو، بھسکو، گپی، پسی، سینی، کوڑھ، اور فرشتہ تھے۔ گاؤں میں اشخاص کی پہچان خاندانوں کے ناموں سے ہوتی تھی جیسے منظور سینیاں دا، منظور نام کے کئی لوگ تھے مگر جب اس کے ساتھ سینی لگ جاتا تھا تو اس کی پہچان پوری ہو جاتی تھی۔ ان خاندانوں میں بہت سفید رنگ کے بھی لوگ تھے جیسے میرے والد صاحب، اور سانولے رنگ اور گہرے سانولے رنگ کے بھی لوگ تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ لفظ ذات کا مفہوم تبدیل ہوتا رہا ہے۔

ہم پہلے بھی بتلا چکے ہیں کہ موریہ دور تک پنجاب میں چار ذاتوں کا نظام پوری طرح استوار نہیں ہوا تھا۔ مثال کے طور پر برہمنوں کی بالادستی بارے رگ وید میں کچھ نہیں بتلایا گیا۔ رگ وید کے پرشا سکتا کے دسویں مندرا میں صرف ایک دفعہ کہا گیا ہے کہ "جو اس (برہما یا خدا) کے سر سے برہمن، بازوؤں سے کھشتری، ٹانگوں سے ویش، اور پیروں سے شودر پیدا ہوئے۔ مگر باقی رگ وید میں کسی جگہ بھی یہ ذکر نہیں ہے۔ یہ سوکت بھی بہت بعد میں شامل کیا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ بعد میں لکھی گئیں بدھ تحاریر میں بھی برہمن ذات کا کوئی ذکر نہیں۔ بلکہ اس لفظ کو بزرگ اور عالم کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ (33)،(34) یہ بھی بہت سے مورخین مانتے ہیں کہ برہمن ذات کے لوگ فوج، کاروبار، کھیتی باڑی، دستکاری، اور نچلی سطح کے بہت سے پیشوں میں بھی موجود تھے۔ پرمانند جی پنجاب کے کھشتریوں کے بارے میں لکھتے ہیں " پنجاب کے کھشتریوں میں یہ ایک عجیب

خصوصیت ہے کہ وہ وقت کی ضرورت کے مطابق برہمنوں، کھشتریوں اور ویشوں کا کام کر لیتے ہیں۔" (35)

چندر گپت موریہ سے لے کر اشوک تک کسی راجے نے کسی برہمن کو کوئی خاص مقام نہیں دیا۔ چندر گپت کا وزیر اعظم کوٹلیہ جین مت کا ماننے والا تھا۔ اور اشوک خود بدھ ہو گیا تھا۔ جہاں ذاتوں کے نظام کو تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ براہمنوں کے تسلط کے نظام کی تخلیق کے بعد موریہ خاندان پر تنقید بھی کی گئی ہے۔

چار ذاتوں کے نظام کی تشکیل بارے محمد آصف خاں کی تحقیق یہ ہے کہ

"مہا بھارت کے جز 8، باب 45، شلوک 6، اور 7 سے معلوم ہوتا ہے کہ واہیک (پنجاب) میں ذاتوں کی تقسیم مضبوط بنیادوں پر استوار نہیں تھی۔ ایک وقت میں ایک شخص برہمن ہوتا تھا اور دوسرے وقت وہ کھشتری سے ویش اور شودر بن جاتا تھا۔ اس مذہبی روشن خیالی کو جز 8 باب 44 میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ واہیک کے رہنے والے ویدوں اور مذہبی رسموں سے بالکل واقفیت نہیں رکھتے۔ اور وہ جو کچھ دیوتاؤں کی نذر کرتے ہیں وہ سب کچھ ضائع جاتا ہے۔ اسی وجہ سے یہاں کے لوگوں کو ناپاک اور ملحد کے القاب سے نوازا گیا ہے۔" (36)

ایسے معلوم ہوتا ہے چار سو سال قبل از مسیح میں پیداوار کے طریقے اور سماج کے ساتھ شخصی تعلق میں بہت تبدیلی آچکی تھی۔ باہر سے آنے والوں اور ہڑپہ کے مقامی باشندوں کے میل ملاپ کے نتیجے میں ایک نئی معیشت جنم لے رہی تھی۔ اس نئی معیشت میں فالتو پیداوار ہونے کی وجہ سے طبقے بھی بن چکے تھے مگر نئے فکری سانچے اور معاشرتی ڈھانچے ابھی وجود میں نہیں آئے تھے جس کی وجہ سے ایک خلا پیدا ہو گیا تھا۔ اس خلا کو

یونانیوں نے بھرنے کی کوشش کی مگر وہ زیادہ دیر اس میں کامیاب نہ ہو سکے۔ آخر کار معاشرے کے اندر سے ہی کوئی حل نکلنا تھا اور وہ موریہ حکومت کے ذریعے نئے نظام کی شکل میں نکل آیا۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ اسی دور میں پنجاب میں بدھ مت اور جین مت نے اس فکری خلا کو پورا کرنے کی کوشش کی۔ پنجاب میں یہ فکری خلا بہت گہرا تھا اس لئے موریہ حکومت کے خاتمے کے بعد یہاں دوبارہ یونانی، کشن، ساکا، ہن اور دوسرے بیرونی حملہ آور قبضہ کرنے میں کامیاب ہوئے۔

بدھ مت کی پنجاب میں کامیابی کی سب سے بڑی کامیابی کی وجہ یہ تھی کہ اس کے ذریعے ٹوٹ پھوٹ کا شکار پرانے قبائلی نظام میں لوگوں کی برابری اور جمہوری سطح پر فیصلے کرنے کی خواہش کو بیدار کیا گیا۔ جین مت کا پھیلاؤ اسی لئے زیادہ نہیں ہو سکا تھا کہ ان کے عقیدے کے مطابق ہل سے کاشت نہیں کیا جا سکتا تھا۔ کیونکہ اس کے ساتھ زندہ زمینی بوٹیوں کی موت واقع ہو جاتی تھی۔ جین مت صرف کاروباری طبقے میں ہی کامیاب ہو سکتا تھا کیونکہ وہی لوگ جانداروں کو نقصان دیئے بغیر روزی کما سکتے تھے۔ اس پر ہم آگے جا کر بات کو واضح کریں گے کہ مگر اس وقت یہ بتانا کافی ہے کہ پنجاب میں ویدوں کا تشکیل کردہ فکری نظام دھندلا چکا تھا۔ صرف اتنا نہیں بلکہ ہڑپے کا پرانے فکری نظام (جس کو ویدوں میں تسلیم کیا گیا تھا) بھی وقت کا ساتھ نہیں دے سکا تھا۔ پنجاب بعض لحاظ سے معاشرتی سطح پر کچھ آگے تھا اس لئے یہاں پیدا ہونے والا خلا بھی زیادہ گہرا تھا۔ اسی لئے موریہ کے نئے نظام کی تشکیل کرنے والے چندر گپت موریہ اور کوٹلیہ یا چانکیہ یہاں (ٹیکسلا اور پنجاب) سے ہی آئے۔ سنسکرت کی گرائمر کے بڑے استاد پانینی (سات سو سال سے چار سو سال قبل از مسیح) بھی ٹیکسلا سے آئے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ رگ وید سے لے کر چانکیہ کی ارتھ شاستر تک بڑی تحاریر پنجاب میں ہی تصنیف کی گئیں۔ زیادہ تو مورخین جب قدیم ہند کی تاریخ کا ذکر کرتے ہیں تو وہ زیادہ تر پنجاب کی ہی بات کرتے ہیں۔

اس نئے نظام میں خاندان کی تشکیل اور خاص طور پر عورت کے مقام میں فرق آگیا تھا۔ باہر سے آنے والے آریا مرد کی حاکمیت پر یقین رکھتے تھے۔ مگر انہوں نے جب ہڑپہ کی مقامی عورتوں کے ساتھ رہنا شروع کیا تو ان کے خیالات میں تبدیلی آئی۔ اس لئے عورتوں اور دیویوں کے بارے رگ وید میں ایک جیسے خیالات نہیں ہیں۔ رگ وید کے پہلے دور میں لکھی گئی سوکتوں میں دیوتا (اندر وغیرہ) مرد تھے مگر بعد میں کھیتی باڑی میں اضافے کے بعد دیویوں کو بھی پرستش کے لائق تسلیم کر لیا گیا۔ (37)

اس بات کا بھی تجزیہ کرنا چاہیے کہ آریائی لوگ مویشی پالنے والے تھے اور انھوں نے ہڑپہ کی مقامی عورتوں کے ساتھ خاندان تشکیل دیئے تو ان نئے خاندانوں میں کھیتی باڑی کے بارے میں عورتوں کا علم زیادہ تھا۔ اس لئے ان کی طرف سے حقوق کے مطالبات میں بھی اضافہ ہوا ہوگا۔ مگر یہ بات بھی اپنی جگہ پر درست ہے کہ طبقاتی تقسیم کا عمل عورتوں کے حقوق کے خلاف جا رہا تھا۔ اسی تضاد بھرے تاریخی عمل کی وجہ سے رگ وید میں عورتوں کے بارے میں غیر واضح افکار ملتے ہیں۔ مگر بعد میں آنے والے وقتوں میں جب موریہ دور سے شروع ہوئے انقلاب کی نفی کا آغاز ہوا تو عورتوں کی غلامی انتہا پر پہنچ گئی۔

موریہ دور میں پنجاب کی زبان میں بھی تبدیلیاں آچکی تھیں۔ گوتم بدھ (483 سے 563 قبل از مسیح) سنسکرت کی بجائے پراکرت میں وعظ کرتا تھا جو عام لوگوں میں بولی جانے والی زبان تھی (38)۔ جین مت والے بھی اپا بھر ماشا (ملی جلی زبان) میں اور دوسری مقامی زبانوں میں لکھتے تھے۔ جین مت والوں کی پنجاب میں استعمال کی جانے والی زبان کے بارے میں تحقیق کرنے کی ضرورت ہے۔ مگر یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ بدھ اور جین مت والے پنجاب میں سنسکرت استعمال نہیں کرتے تھے۔ اس لئے لوگوں کی سطح پر ان کو زیادہ تسلیم کیا جاتا تھا۔ جین اور بدھوں کی زبان سادھوؤں اور جوگیوں کی زبان سے قریب ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ان کی زبان قبل مسیح کے وقتوں کے قاعدوں کے مطابق چل رہی تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ باباگورونانک کی تحریروں میں جس پنجابی کو استعمال کیا گیا ہے وہ پرانے وقتوں کی پنجابی کی روایت کے مطابق ہو۔ ایک بات واضح ہے کہ موریہ دور میں عام پنجاب کی زبان سنسکرت نہیں تھی۔ عین ممکن ہے کہ اشرافیہ کا ایک حصہ سنسکرت کا استعمال کرتا ہو۔

اس وقت پنجاب میں استعمال ہونے والی زبان دائیں سے بائیں لکھے جانے والے شروختی رسم الخط میں لکھی جاتی تھی۔ (39) یوں معلوم ہوتا ہے کہ پنجاب میں بدھ مت کا عروج اور شروختی رسم الخط کا عام استعمال ایک ہی زمانے میں شروع ہوا۔ پنجاب سے آگے مگدھ وغیرہ میں برہمی رسم الخط استعمال کیا جاتا تھا۔ اور سارا کاروبار اسی زبان میں کیا جاتا تھا۔ تیسری اور چوتھی صدی کے وسط میں پنجاب میں شروختی رسم الخط ختم ہو گیا یہ وہی وقت تھا جب پنجاب میں بدھ مت کو زوال آگیا تھا اور برہمن واد کی بالادستی شروع ہو گئی تھی۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس وقت تک پنجاب کی اپنی زبان، رسم الخط اور فکری نظام موجود تھے۔ جو کہ مگدھ والوں سے الگ تھے۔ مگدھ میں فروغ پاتی ہوئی برہمن بالادستی پنجاب کو بہت برا سمجھتی تھی۔ ایسا لگتا ہے کہ آریائی لوگوں کا بنیاد پرست گروہ پنجاب کو چھوڑ کر مگدھ چلا گیا تھا۔ جہاں جا کر انھوں نے اپنی ضرورتوں کے مطابق نظام بنا لیا جسے بعد میں برہمن بالادستی کا نام دیا گیا۔ پنجاب میں ہڑپہ کی تہذیب کا اثر زیادہ رہا۔ اور انہوں نے اپنی الگ زبان، رسم الخط اور مذہبی فکر کو بنائے رکھا۔

حوالہ جات:

1 JS Romm. Alexander The Great: Selections from Arrian, Diodorus, Plutarch, and Quintus Curtius (p.xix). Hackett Publishing, 2005

2 Parmanand, Bhai. Tareekh-e-Punjab, Lala Lajpat Rai & Sons, Lohari Darwaza, Lahore, p. 134

3 Ibid

4 https://en.wikipedia.org/wiki/Achaemenid_conquest_of_the_Indus_Valley

5 Ancient History Encylopedia, https://www.ancient.eu/

6 http://deepak-indianhistory.blogspot.com/2010/12/ashokan-inscriptions.html

7)Habib, Irfan; Jha, Vivekanand, Mauryan India, A People's History of India, Aligarh Historians Society, Tulika Books, 2004

8 Herodotus - The History of the Persian Wars: A Description of India, extracted from Herodotus, The History, George Rawlinson, trans., New York: Dutton & Co., 1862

9 Parmanand, Bhai. Tareekh-e-Punjab, Lala Lajpat Rai & Sons, Lohari Darwaza, Lahore, p 142

10)https://en.wikipedia.org/wiki/Battle_of_the_Hydaspes,Arrian: Campaigns of Alexander (Anabasis) Summary by Michael McGoodwin, prepared 2002

11 Ganguly, Dilip Kumar. History and Historians in Ancient India. Abhinav Publications, 1984

12 Parmanand, p. 150 ,

13 Demodardas, Heer, Pakistan Punjabi Adabi Board, Lahore

14 http://www.historydiscussion.net/biography/chandragupta-maurya/bio-chandra-gupta-maurya-324-300-b-c-indian-history/6505

15 Ancient History Encyclopedia, Chandragupta Maurya

16 Kautilya, The Arthshastera, Penguin Classics

17 Mookerji, R. Chandragupta Maurya and His Times, Motilal Banarsidass,, 1966, p 18

18 Raychaudhuri, H. C. (1988) [1967], "India in the Age of the Nandas / Chandragupta and Bindusara", in K. A. Nilakanta Sastri (ed.), Age of the Nandas and Mauryas (Second ed.), Delhi: Motilal Banarsidass

19 Prakash, Buddha, Political and Social Movements in Ancient Punjab, Motilal Banarsidass, 1963, p 151. "We know from Panini and Kautilya the north-western of India (presently Pakistan) were full of floating contingents of mercenary soldiers, who lived by the profession of arms and lent their services to those kings, who paid them best".

20 Kosambi, D. D. History of Ancient India ,

21 Majumdar, R. C. The History and Culture of the Indian People Bharatiya Vidya Bhavan, Mumbai

22 Strabo 15.2.1(9(

23 https://en.wikipedia.org/wiki/Nearchus

24 Parmannad p. 162

25 Lamotte, Étienne. History of Indian Buddhism: From the Origins to the Saka Era. Translated by Sara Webb-Boin. Leuven, Belgium: Peeters Press, 1988), p. 223

26 Ibid p. 226

27 https://globalprogect.weebly.com/economic.html

28 http://www.sugarcanecrops.com/introduction/

29 https://www.history.com/news/slavery-profitable-southern-economy

30 https://en.wikipedia.org/wiki/Slavery_in_India#Slavery_in_Ancient_India

31 https://www.britannica.com/place/India/Ashoka-and-his-successors "This is confirmed by both the theories of Kautilya and the account of Megasthenes; Kautilya maintained that the state should organize the clearing of wasteland and settle it with villages of Sudra cultivators. It is likely that some 150,000 persons deported from Kalinga by Ashoka after the campaign were settled in this manner".

32 Shah, Waris, Heer, ed. Skeikh Abdul Aziz, Alfaisal, Urdu Bazar Lahore. Stanza 350

33 Collins, Steven. Aggañña sutta. Sahitya Akademi, 200, p. 58.

34 GS Ghurye (1969), Caste and Race in India, Popular Prakashan, pages 15-18

35 Parmanand p 39

36 Khan, M. A. Nik Suk te Hoor Nik Suk, Pakistan Punjabi Adabi Board, Lahore, p 42

37 Mother Goddess in the Vedic Period, Shodhganga, chapter 4, https://shodhganga.inflibnet.ac.in/bitstream/10603/20264/11/j.%20chapter%20iv.pdf

38 Gethin, Rupert; The Foundations of Buddhism, 1998; pp 39-41

39 Soloman, R. Ancient Buddhist scrolls from Gandhara: the British library Kharoshti fragments. University of Washington Press, Seattle 1998

پنجاب میں نئے غیر ملکی حکمران

موریہ سلطنت کے خاتمے کے ساتھ ہی پنجاب پر حملے شروع ہوگئے۔ بیکٹریا (بلخ) کے یونانی بادشاہ ڈی میٹریاس نے 165 قبل مسیح میں پنجاب پر حملہ کیا۔ اس نے حیدر آباد، کچھ اور گجرات تک کا علاقہ فتح کر لیا۔ اس کے وارث میندر اور اپالوڈوٹس نے 60 قبل از مسیح تک اس علاقے پر حکومت کی۔ میندر نے اپنا دارالحکومت ساکالا (موجودہ سیالکوٹ) بنایا تھا۔ میندر کی موت کے بعد پنجاب کی یونانی سلطنت زوال اور ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو گئی، راوی کے مشرقی کنارے پر دوسری سلطنتیں تشکیل پا گئیں جنھوں نے اپنے سکے بنانے شروع کر دیے۔ مگر یونانی بہت دیر تک پنجاب کی آبادی کا حصہ رہے۔ لگتا ہے کہ اسی زمانے میں پنجاب میں یونانی حکمت کی ابتدا ہوئی۔

قبل مسیح 231 میں اشوکا کی موت کے پچاس سال بعد موریہ سلطنت کا خاتمہ ہو گیا۔ موریہ سلطنت کا آخری راجہ بریہادر تھا جس کو اس کے سپہ سالار جنرل پشیا مترا شونگا نے 185 قبل از مسیح میں قتل کر دیا۔ (1) اور کئی سالوں تک اس علاقے پر حکومت کی۔ اشوکا نے چوای ہزار سٹوپا بنائے تھے (2)۔ پشیا مترا نے کشمیر کے ارد گرد پانچ سو بدھ مندر تباہ کئے تھے۔ (3) تبت کے سولہویں صدی کے مورخ ترانا تھا کا کہنا ہے کہ اس نے جالندھر سے مدھیہ پردیش تک سینکڑوں بدھ مندر تباہ کئے اور شمال میں بدھ مت کا خاتمہ کر دیا۔ (4) وی اے سمتھ اور ایچ پی شاستری کا کہنا ہے کہ یہ بدھ مت کے فروغ کے خلاف برہمنوں کا رد عمل تھا (5)۔ یہی بات رائے کوشک نے اپنی کتاب میں لکھی ہے (6)۔ اشوکا

ویدانا میں لکھا ہے کہ پشیا مترا نے شاکالا (موجودہ سیالکوٹ) میں اعلان کیا تھا کہ جو بدھ بھکشو کا سر لے کر آئے گا اسے انعام دیا جائے گا۔ پروفیسر مائیکل وٹزل نے لکھا ہے کہ ریاست اور معاشرے پر قدامت پرست اصولوں کو مسلط کرنے والی منو درھما (منو سمرتی) پشیا مترا کے دور میں ہی مرتب ہونا شروع ہوئی تھی۔

مگر رومیلا تھاپر کے مطابق پرانے کھنڈرات سے ایسے شواہد نہیں ملے جس سے بدھوں کی اس طرح کی ہلاکتوں کی تصدیق ہو سکے اور ان باتوں کی سچائی پر شک کیا جا سکتا ہے۔(7) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بدھ یونانیوں کی حمایت کرتے تھے اس لئے پشیا مترا نے ان کی بیخ کنی کی۔(8) جیسے پہلے بتلایا گیا ہے اسی دور میں ڈی میٹریاس نے کابل میں اپنے اقتدار کو مستحکم کر لیا تھا۔ اس نے 200 سے 180 قبل مسیح تک گندھارا پر حکومت کی۔(9) اس نے پنجاب پر حملوں کا آغاز کیا۔ اس کی فوج ساٹھ ہزار افراد پر مشتمل تھی اور اس نے کاٹھیاوار اور سندھ کو بھی فتح کر لیا تھا۔(10) اس نے ٹیکسلا اور سیالکوٹ جیسے شہروں کو آباد کیا اور لگتا ہے کہ اس نے پہلی بار سیالکوٹ کو بڑا مرکز بنایا۔ (11) ڈی میٹریاس کو اس کے پوتے ایوکراڈائٹس نے قتل کیا اور ایک سو چھپن قبل از مسیح تک حکومت کی۔ اس کو اس کے بیٹے ہیلیوکلس نے ایک سو چھپن قبل مسیح میں قتل کر دیا۔ ساکا قبائل نے ہیلیوکلس کو بلخ کے اقتدار سے معزول کر کے اس کو ہندوکش کی دوسری سمت میں دھکیل دیا۔ مگر ایوکراڈائٹس کے دور میں ہی غیر معروف یونانی شہزادوں نے پنجاب کو آپس میں بانٹ لیا تھا۔ (12) ان سب کے ناموں کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتی مگر ان کے جاری کردہ سکوں سے کچھ اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ تقریباً چالیس یونانی شہزادوں نے پنجاب اور سندھ کو آپس میں بانٹ لیا تھا جن میں سے شاہ مینندر یا ملندر بڑا حکمران ثابت ہوا۔

بدھوں کی کتاب میلیندا پانہا کے مطابق ایک سو اسی قبل از مسیح میں میلینڈا کالا سی نام کے ایک گاؤں میں پیدا ہوا۔ یہ اچ کے علاقے کا ایک گاؤں تھا اور یہ وہ دور تھا جب ڈی میٹریاس پنجاب فتح کر چکا تھا۔ مگر مورخ جان ہیزل کا کہنا ہے کہ یہ مقام افغانستان کے علاقے بھگرام میں واقع تھا۔ (13) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ سیالکوٹ میں پیدا

ہوا تھا۔(14) اس وقت پنجاب چھوٹے چھوٹے علاقوں میں منقسم تھا۔ میننڈر نے ان تمام علاقوں کو اکٹھا کیا اور ایک سو پچپن قبل از مسیح میں ساگالا (سیالکوٹ) کے تخت پر بیٹھ گیا۔ اسی زمانے میں وہ بدھ مت کا پیروکار ہو گیا۔ باہر سے آنے والے حاکموں کو بدھ مت اس لئے پسند تھا کہ اس میں ذات پات کا نظام نہیں تھا۔

وسطی ہندوستان میں برہمن واد کی بالادستی کی شروعات تھی جس کو میننڈر جیسے حکمرانوں نے کچھ عرصے کے لئے روک دیا۔ بدھ کتاب میلنندر پانہا کے مطابق اس دور میں سیالکوٹ یونانی سلطنت کا ایک بڑا اور شاندار شہر تھا۔ اس کے اندر شاندار باغ تھے اور اس کے چاروں طرف چاردیواری تھی۔ اس کے بازاروں میں ہاتھی، گھوڑے، بگیاں، اور پیدل لوگ چلتے رہتے تھے۔ ہر مذہب اور ہر فرقے کے مبلغین کو خوش آمدید کہا جاتا تھا۔ اس کے بازاروں اور دکانوں میں بنارس کی ململ اور کئی اقسام کے کپڑے بک رہے تھے۔ یہاں ہر قسم کے کپڑے بکتے تھے اور دکانوں پر ہر طرح کے ہیرے جواہرات کی نمائش ہوتی تھی۔(15)

میننڈر نے ہندوستان کے اگلے علاقوں پر حملہ کیا اور اپنی سلطنت کو اشوکا کی پرانی سلطنت کی طرح توسیع دینے کی کوشش کی۔ اس دوران اس کا بوڑھے ہوئے پشیامترا کی فوجوں کے ساتھ بھی آمنا سامنا ہوا۔ جو برہمنوں کے گھوڑے کی قربانی کی مقدس رسم (اسوامیدھا) کے لئے جا رہا تھا۔ دریائے سندھ کے کنارے مقدس گھوڑے اور اس کے محافظ پشیامترا کے بیٹے اگنی مترا کو ملیننڈر کی افواج نے گھیرے میں لے لیا مگر قربانی کی رسم ادا کر دی گئی۔ میننڈر نے اشوک کے دارالحکومت پالی پتر (پٹنہ) تک فوج کشی کی مگر وہ اس پر قبضہ نہیں کر سکا کیونکہ اس کے اپنے علاقے میں گڑبڑ شروع ہو گئی تھی۔ میننڈر واپس آ گیا اور جلد ہی مر گیا۔ اس کے سکے پنجاب میں بہت سے مقامات سے ملے ہیں اور پیری پلس کا مصنف بتاتا ہے کہ اس کے سکے دو صدیوں کے بعد بھی بروچ کے علاقے میں استعمال کئے جا رہے تھے۔(16)

مینندر کو پٹنہ فتح کیۓ بغیر اس لئۓ واپس آنا پڑا تھا کہ اس کے علاقے پر ساکا لوگوں کی یلغار ہو چکی تھی۔ ساکا لوگوں نے اپنے حکمران موئیس یا موگا کی قیادت میں پہلے بلخ کی سلطنت پر قبضہ کیا۔ پھر وہ دریائے ہلمند پار کے کے ساکا ستینز یا سیستان میں گھس گئے۔ جہاں ان کا ساتھ پارتھیوں یا پہلویوں نے دیا اور وہ درہ بولان کے راستے پنجاب میں داخل ہوئے۔ ساکا نے 80 قبل مسیح میں گندھارا اور ٹیکسلا پر قبضہ کیا اور پنجاب میں پیش قدمی شروع کردی۔ اس دور کی تاریخ بہت الجھی ہوئی ہے کیونکہ پنجاب میں کئی جگہ پر یونانی حکومتیں بھی جاری رہیں۔ بادشاہ موگا کو یوجین کے راجہ وکرم نے شکست دی اور اس کے مرنے کے بعد یونانیوں کی حکومت واپس آگئی۔ مگر پچپن قبل از مسیح میں ساکا نے حکمران آزس کی قیادت میں شمالی علاقوں اور پنجاب پر اپنا قبضہ مستحکم کرلیا۔ عیسوی سن کے آغاز کے لگ بھگ آزس کی موت کے بعد ساکاؤں کی سلطنت ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو گئی اور کشانوں نے اپنی حکمرانی قائم کرلی۔ کشانوں کی حکمرانی کے بعد بھی پنجاب کے کچھ علاقوں میں ساکاؤں کی چھوٹی چھوٹی سلطنتیں قائم رہیں۔ کسی نہ کسی صورت میں پنجاب کے بعض علاقوں میں ساکاؤں کی حکومت چوتھی صدی عیسوی تک قائم رہی۔ ان کے حکمرانوں کی ایک طویل فہرست ہے۔ (17) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ چندر گپت موریہ دوم نے ان کی حکمرانیوں کا خاتمہ کیا۔

اس فہرست سے معلوم ہوتا ہے کہ راجہ مینندر کی موت کے بعد اس علاقے میں ساکا اور پہلویوں کو طاقت حاصل ہوئی۔ یہ بھی دعوی کیا جاتا ہے کہ جٹ لوگ ساکا نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ مگر ڈیوڈ مبل اور آئنز میٹا سوکاس نے ڈی این اے ٹیسٹ سے ثابت کیا ہے کہ جٹوں کے بارے یہ بات درست نہیں ہے (18)۔ اس سے الگ کچھ ٹیسٹوں میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ چالیس فی صد جٹ مردوں کے ڈی این اے آریائی اور ساکا نسل سے ملتے ہیں۔ مگر عورتوں کے جینز باہر کے لوگوں سے کسی طرح بھی نہیں مل پاتے۔ اسی طرح پشتو زبان کو ساکا زبان کہا جاتا ہے مگر زیادہ تر محققین اس نظریئے کو تسلیم نہیں

کرتے۔ گلگت بلتستان کے علاقے ہنزہ اور چترال کے کچھ لوگوں کی واکھی زبان کو ساکا لوگوں کی بنیادی زبان تسلیم کیا جاتا ہے۔

پچیس قبل مسیح کے لگ بھگ یوچی قبیلوں کے نامور قبیلے کشان نے جولاکاڈی پھیسز کی قیادت میں کابل پر قبضہ کرلیا۔ انہوں نے اس علاقے میں اپنے اقتدار کو مستحکم کرکے آگے کی طرف پیش رفت شروع کردی۔ اس دوران کشمیر کے حکمران ناگا اور کارکوٹا سلطنت ہیں، بائیس قبل از مسیح کا جہلم اور دریائے سندھ کے درمیانی علاقے پر حکمرانی تھی۔ پشاور میں پیدا ہونے والا اور پشاور میں مرنے والا راجہ کنشک 127 عیسوی میں تخت پر بیٹھا اور اس نے اپنی سلطنت کو گنگا جمنا کے پاٹلی پتر (موجودہ پٹنہ) تک توسیع دی۔ اس کا دارالحکومت گندھارا میں پوروساپور (موجودہ پشاور) تھا۔ کنشک کی چین تک حکمرانی تھی اور اس نے ہی شاہراہ ریشم کی بنیاد رکھی تھی۔ بدھوں کی پہلی بڑی مجلس مہاتما بدھ کی وفات کے وقت ہوئی تھی اور دوسری بڑی مجلس کنشک کے دور میں ہوئی تھی۔ کنشک کے دور میں ٹیکسلا بہت بارونق شہر بن گیا تھا۔ اور دور دور سے طالب علم یہاں پڑھنے آتے تھے۔ اور وہ 150 عیسوی تک حکومت کرکے مرگیا تھا۔ رالیسن کی فہرست کے مطابق پنجاب کے حکمرانوں کے نام کچھ اس طرح ہیں۔(19)

بلخ اور سیالکوٹ کے حکمرانوں کے نام

ڈی میٹریاس 200 قبل مسیح

ایوکراٹائڈس 165 قبل از مسیح

ہیلیو کلس 156 قبل از مسیح

سیالکوٹ اور شمالی علاقوں کے یونانی حکمران

155/165 قبل مسیح سے 130 قبل مسیح تک

ایتھوڈائمس خاندان، اینٹی ماکس، اگا تھوچلس، پھلو کسنیس، مینندر اول، اپالوڈوٹس دوم، پنٹا لکن، ایتھوڈائمس دوم، سٹارٹو اول، سٹارٹو دوم، اگا تھوکلیا، انٹیل کیڈاس، مینندر ایوکرائڈس خاندان، پلیٹو، لیسیاس، ہیپوٹراٹس، پینٹالیون، ڈیومیڈس،

زوئے لس، انٹی ماکس، پھلو کسنیس، آرکیبیس، ہرمائیوس (آخری یونانی حکمران جو کو پچیس قبل مسیح میں اتارا گیا)

نامعلوم حکمران

اپالو پھینز،اپندر، ایمن ٹاکس، آرٹی میڈروس، نکیاس، ہپوس،ٹرالس،اپنڈر، ٹیلی پھس، پیوک لیس، زوئے لیس

پنجاب کے ساکا اور پہلوی حکمران

وونونس (93 قبل از مسیح)، سپائی رائسس، اورتھاگینز، ارساکس، پاکورس، سند بارس، کشان حکمران، کوجولا (25 قبل مسیح، اس نے اپنا نام مہاراجہ جندری راجہ لکھوایا)، ویما ٹاکتو (95 – 80)، ویما کڈ پھائسس (127 – 95)، کنشک (140 – 127 عیسوی)، ونشکا (160 تا140 عیسوی)، ہو وشکا (190 تا 160)، واسودیو (230 تا190 یہ آخری بڑا کشان راجہ تھا)، اس کے بعد کنشک دوم (240 تا230)، واشیشکا (250 تا 240)، کنشک سوم (275 تا 250)، واسودیو دوم (310 تا275)، چھو (365 تا310)، شاکا (345 تا325)، کیپوناڈا (375 تا345)

کشان کی حکمرانی کے ایک سو سال بعد سفید ہنوں نے حملے شروع کئے۔ گپت خاندان کا پنجاب میں ویسے ہی معمولی سا اثر تھا۔ اس لئے جب 458 میں شمال سے سفید ہنوں نے حملہ کیا تو انہوں نے جموں، کشمیر، ہماچل پردیش، راجھستان پنجاب اور مالوہ تک کچھ علاقوں تک قبضہ کر لیا۔(20) انہوں نے یہ حملہ تورامانا کی قیادت میں کیا اور اس علاقے میں اپنی حکمرانی قائم کر لی(21)۔ اس کے بہت سے سکے ستلج، جمنا وادی سے دستیاب ہوئے ہیں۔ اس کو 515 میں مالوہ کے بادشاہ راجہ پرکاش دھرم سے شکست ہوئی۔(22) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ 510 میں وہ سکندر گپتا سے شکست کھا گیا تھا۔(23) اور پورے ہندوستان پر قبضہ نہیں کر سکا تھا مگر معلوم ہوتا ہے کہ پنجاب میں اس کی حکمرانی قائم رہی. پھر 515 میں اس کے بیٹے میہیر کلا (اسے میسیر گلا اور ہندوستانی اٹیلا بھی کہا جاتا ہے) نے گپتا حکمرانوں کو پوری طرح شکست دی اور سیالکوٹ کو دارالحکومت بنا کر اپنی حکومت کا آغاز

کیا۔(24) اسے مالوہ کے یاسودھمان اور نرسما گپتا بالا دتا نے شکست دی۔ میہیر گلا جنگ میں گرفتار ہوا۔ مگر نرسما گپتا بالا دتا کی ماں کی سفارش پر اس کی جان بخش دی گئی۔ مگر وہ کچھ مہینوں کے بعد 542 میں کشمیر میں جان بحق گیا۔ سفید ہنوں کے ان دونوں باپ اور بیٹا حکمرانوں تورامانا اور میہیر گلا کے بارے بتایا جاتا ہے کہ دونوں بہت ظالم تھے اور انہوں نے بہت بڑی تعداد میں بدھوں کا قتل کیا اور ان کے ٹھکانے بھی تباہ کئے۔

قدیم تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ سیالکوٹ کئی صدیوں تک سلطنتوں کا دارالحکومت رہا۔ شاید اسی لئے پنجابی روایت کے سب قصوں میں سے صرف پورن بھگت کے قصے میں راجہ سلوان اور اس کے بیٹے راجہ رسالو کے نام آتے ہیں۔ جن کی حکمرانی سیالکوٹ پر تھی۔ اسی طرح ایرانی ذرائع سے بلخ کے انحد یا اناحد دیوی کا ذکر آتا ہے ایسا شک پڑتا ہے کہ یہ دیوی صوفیوں کی علامت انحد راگ کی بنیاد تو نہیں!

پہلے تاریخی دور کے شہر

ارگن مانگا، باڑا، چندا کھیری، چونڈا گڑھی، دیل چپڑ، فتح پور، گھو گاٹ وند ہندوواں، گھرم، کاکرونی، کھبا، کوٹلی مالیاں، مکھن ونڈی، مٹے وال، راجہ کارنی کا قلعہ،، جیوتن، بروپڑ، سیکھاں ڈھیری، سنگھول، ساوندھا، سرکپ، سنگھ بھوانی پور، سرسکھ سگھ، تاراگڑھ، وادل ڈوگراں (25)

حوالہ جات:

1 Thapper, Romila, The Past Before Us, Harvard University Press, 2013 p 296

2 Ancient History, Stupa

3 Strong, John S. The Legend of King Asoka : a study and translation of the Asokavadana. Princeton: Princeton University Press. 1989

4 Simmons, Caleb; Sarao, K. T. S. (2010). Danver, Steven L. (ed.). Popular Controversies in World History. ABC-CLIOS

5 Lahiri, Bela Indigenous states of northern India, circa 200 B.C. to 320 A.D. University of Calcutta, 1974. p. 31.

6 Roy, Kaushik. Hinduism and the Ethics of Warfare in South Asia: From Antiquity to the Present, Cambridge University Press, 2012, p.109-118.

7 Thapar, Romila. Asoka and the Decline of the Mauryas, Oxford University Press, 1960 P200

8 Simmons & Sarao 2010, p. 100

9 Rawlinson, H. G. M.A, I.E.S Intercourse Between India and the Western World, Cambridge University Press, 1916, p 71-73 ,

10 Demetrius is said to have founded Taxila (archaeological excavations), and also Sagala in the Punjab, which he seemed to have called Euthydemia, after his father ("the city of Sagala, also called Euthydemia" (Ptolemy, Geographia, VII 1(

11 Rawlinson, p. 74

12 Ibid p 76

13 Hazel, John. Who's Who in the Greek World. Routledge, 2013, p. 155

14 Magill, Frank Northen. Dictionary of World Biography, Volume 1. Taylor & Francis, 2003, p. 717

15 Rawlinson, p 79

16 Ibid p. 81-83

17 https://en.wikipedia.org/wiki/Indo-Scythians

18 Mahal, David G. and Ianis G. Matsoukas1, Y-STR (Haplogroup Diversity in the Jat Population Reveals Several Different Ancient Origins, Jenet, September, 2017

19 Rawlinson, p 85-87

20 https://www.mapsofindia.com/history/battles/huna-invasions-of-india.html

21 Grousset, Rene (1970). The Empire of the Steppes. Rutgers University Press. pp. 70-71

22 Ojha, N.K. The Aulikaras of Central India: History and Inscriptions, Chandigarh: Arun Publishing House, 2001

23 Pruthi, R. K. The Classical Age, p.262

24 Dani, Ahmad Hasan. History of Civilizations of Central Asia: The crossroads of civilizations: A.D. 250 to 750. Motilal Banarsidass, 1999

25 Grewal, Reta, Urban Patems in the Punjab Region since Protohistoric Times, Punjab University, Chandigarh, Grewal, Journal of Punjab Studies, 20: 1&2 Spring-Fall

گمشدہ پنجاب

اس توڑ پھوڑ کے دور کے بعد 319 عیسوی میں گپتا سلطنت کی بنیاد رکھی گئی۔ اس سلطنت کی حکمرانی 543 عیسوی تک جاری رہی مگر اس سلطنت کا پنجاب سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ پنجاب میں چھوٹی چھوٹی سلطنتیں قائم رہیں جن میں سے بعض سلطنتوں میں قبائلی جمہوریت قائم تھی۔ گپتا خاندان کے بڑے بڑے بادشاہ چندر گپت، سمدر گپت، اور چندر گپت دوم یا وکرم ادتیہ ہوئے ہیں۔ پنجاب سے ان کا اتنا ہی تعلق تھا کہ دوسرے راجہ سمدر گپتا کو " لچھوی دوہترا" کہا گیا ہے۔ چندر گپت کی بیوی اور سمدر گپتا کی ماں کمار دیوی کا تعلق بڑے قبیلے لچھوی سے تھا۔ مگر اس کے نام کے ساتھ دوہترا کا لفظ خالص پنجابی لفظ ہے جس کا معنی نواسہ یا بیٹی کا بیٹا ہے۔ سنسکرت کے نامی گرامی شاعر اور ڈرامہ نگار کالی داس (جن کی پیدائش کشمیر میں ہوئی تھی)۔ چندر گپت دوم کا درباری بتایا جاتا ہے۔ بہت ہی کمزور حوالوں سے یہ اشارے کیے گئے ہیں کہ چندر گپت دوم نے ایک دفعہ پنجاب پر حملہ کیا تھا۔ مگر اس واقعے کے نہ تو کوئی ثبوت موجود ہیں اور نہ ہی ایسے شواہد ہیں۔

چوتھی صدی عیسوی تک پنجاب کی تاریخ دیکھیں تو اس کا گنگا جمنا کی سلطنتوں سے خاص تعلق نظر نہیں آتا۔ بلکہ موریہ سلطنت میں پنجاب سے گنگا جمنا کا جڑا ہوا تعلق گپتا سلطنت میں ٹوٹا ہوا نظر آتا ہے۔ پنجاب میں بالائی سطح پر یونانیوں، کنشک، اور ساکا کا غلبہ نظر آتا ہے مگر نچلی سطح پر مختلف طرح کی چھوٹی چھوٹی حکمرانیاں نظر آتی ہیں۔ پنجاب میں بدھ مت کا بہت غلبہ تھا اور خروشتی رسم الخط میں لکھی گئی پراکرت رائج تھی۔ گنگا جمنا

معاشرے میں برہمنوں کا تسلط زور پکڑ رہا تھا۔ اور برہمنی رسم الخط میں لکھی سنسکرت کا مذہبی اور سرکاری معاملات میں استعمال شروع ہو چکا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ گنگا جمنا معاشرے میں چار ذاتوں کی تقسیم مستحکم ہو چکی تھی۔ منو سمرتی کے تشکیل کردہ قوانین کا بھی یہاں بہت استعمال ہو رہا تھا اور عورتوں کا سماجی مقام بہت نچلی سطح پر گر چکا تھا۔ پنجاب میں بدھ مت کے غلبے کی وجہ سے برہمن واد کی بالادستی کو کافی عرصہ تک رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑا۔ پرانی ہڑپہ تہذیب کا فکری دھارا کسی نہ کسی رنگ میں جوگیوں، سادھوؤں، اور ملحدوں کے ذریعے زندہ رہا۔ بدھ مت اور جین مت بھی ایک بھگوان یا خدا کو تسلیم کرنے کے معاملے میں انکاری تھے مگر آخر میں پنجاب میں بھی بدھ مت ختم ہو گیا اور برہمنوں کا تسلط بڑھ گیا۔ پراکرت کی جگہ سنسکرت آگئی اور خروشتی کی جگہ برہمنی رسم الخط آگیا۔

یہاں اس بات کا تجزیہ کرنا ضروری ہے کہ موریہ خاندان کے دور میں جو پیداواری طریقہ تشکیل پا گیا تھا وہ کئی ہزار سال بعد ہمارے وقتوں تک زیادہ تبدیل نہیں ہوا۔ بنیادی طور پر کھیتی باڑی بیلوں کے ذریعے کے ساتھ ہوتی تھی اور یہ 1960 میں مشینوں کے آنے تک اسی طرح رہی۔ ظاہر ہے ان کئی ہزار سالوں میں نئی فصلیں بھی متعارف ہوئیں۔ ٹنڈاں والا کنواں (شاید کھراس) بھی آیا مگر ہل، بیل اور گڈے کا طریقہ کار تبدیل نہیں ہوا۔ لوہاروں، ترکھانوں، جولایوں، کمہاروں اور دوسری ہنر مند کاریگروں کی بنائی ہوئی مصنوعات میں کوئی زیادہ تبدیلی نہیں پیدا ہوئی۔ مال گزاری (ٹیکس) مالکی کی صورتیں بھی جاگیرداری نظام کی آمد کی وجہ سے تبدیل ہوئی مگر بنیادی پیداواری طریقے میں تبدیلی نہ ہونے کی وجہ سے کوئی انقلاب ظہور پذیر نہیں ہوا۔ سلطنتیں تبدیل ہوتی رہیں، زبانوں اور مذاہب میں تبدیلی ہوتی رہی۔ مگر بنیادی پیداواری طریقوں میں جمود کی وجہ سے لوگوں کی بنیادی سوچ میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہو سکی۔

بہت نچلی سطح کے لوگوں کی سوچ تبدیل نہیں ہوئی مگر طبقاتی تقسیم کے مستحکم ہونے سے ذات پات کا نظام بھی بڑھ گیا تھا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ موریہ خاندان کے دور میں تشکیل پائے پیداواری طریقوں اور اس کی پیداواری تقسیم کے بارے میں

سینکڑوں سالوں میں ایک نظریہ تشکیل پایا۔ یہ ابتدا میں رنگ کے فرق، اور پیشوں کے اختلاف کی وجہ سے تشکیل پایا ہوگا مگر آخر میں پیدائش اور نسلوں کی بنیاد پر تفریق ہونے لگی۔ عورت کی غلامی بھی پہلے شودر ذات کی عورتوں سے شادی پر پابندی سے شروع ہوئی لیکن پھر مرد کی بالادستی کے نظام میں شوہر کو بھگوان کا درجہ حاصل ہو گیا۔ چھوٹی عمر کی شادی، بیوہ کی دوسری شادی پر پابندی، اور ستی کی رسم کا اجرا ہوا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ دو ہزار سالوں کے دوران باہر سے آنے والے کنوارے آریائیوں کو نچلے طبقے کی ہڑپہ کی مقامی عورتوں کی ضرورت نہیں رہی اور طبقاتی بنیاد پر شادی اور سماجی تعلق کا آغاز ہوا۔ مگر اس طبقے کی تقسیم کو غور سے دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ عورت سے بھی وہی سلوک ہوا جو ہڑپہ کی نسل کے ساتھ ہوا۔

پانچویں، چھٹی صدی سے لے کر محمود غزنوی کے حملوں تک پنجاب میں کسی بڑی تبدیلی کے نشان نہیں ملتے، جیسے پہلی دس صدیوں میں پنجاب کی پیداوار میں معمولی سا بھی اضافہ نہیں ہوا۔ پنجاب میں ایک مسلسل جمود قائم رہا۔ ہندوستان کی پہلی صدی کی کل پیداوار 1990 کے کرنسی ریٹ کے مطابق تین کروڑ، سینتیس لاکھ، پچاس ہزار ڈالر تھی۔ (1) جو دسویں صدی تک اسی طرح برقرار رہی۔ آئین اکبری کے انگریز مصنف مورلینڈ کی تحاریر کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ انگریزوں کی آمد تک کھیتی باڑی کے اوزاروں اور پیداواری طریقے میں کوئی فرق واقع نہیں ہوا تھا۔ (2) صرف مال گزاری (ٹیکسوں) کے نظام میں تبدیلی آئی تھی مسلمانوں کے دور میں ٹنڈوں والے کنوئیں کے آنے سے فرق پڑا۔ مگر انگریزوں کے نہری نظام سے مغربی پنجاب کا مویشی پالنے والا معاشرہ دم توڑ گیا اور نئی نہری کالونیوں کے قیام سے مشرقی پنجاب سے آئے آبادکاروں کی آمدنی میں بہت زیادہ اضافہ ہوا مگر سماجی سطح پر دیکھیں تو مشرقی پنجاب کے ان آبادکاروں نے نئی جگہ پر بھی پرانے معاشرے کی اقدار کو برقرار رکھا۔

ان وقتوں کی تاریخ کی طرف واپس آتے ہوئے یہ بتایا جا سکتا ہے کہ ہرش وردھن (590 سے 647) نے 606 عیسوی سے اکیالیس سال تک حکومت کی۔ یہ

بات کہی جاتی ہے کہ گپتا خاندان کے بعد پنجاب چھوٹی چھوٹی سلطنتوں میں تقسیم ہو گیا مگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ گپتا خاندان کی حکمرانی کا پنجاب پر کوئی بہت زیادہ اثر نہیں تھاان کے دور میں بھی پنجاب کا یہی حال تھا۔ ہرش وردھن نے پنجاب کے راجاؤں کو اکٹھا کیااور ان سب نے اپریل 606 میں اسے اپنا مہاراجہ تسلیم کرلیا۔(3) کہا جاتا ہے اس کا زمانہ بہت امن اور خوشحالی کا تھا۔ اس کے دربار میں بہت عالم فاضل اکٹھے ہوتے تھے جن میں اس کا درباری شاعر بانا بھٹا بھی شامل تھا۔ اس نے ہرش وردھن پر کتاب بھی لکھی تھی(4)۔ ہرش وردھن اپنی سلطنت کو جنوب کی طرف توسیع دینا چاہتا تھا مگر 618، 619 میں جنوب کے شہزادے پولا کیشن نے نرمدا دریا کے کنارے اس کو شکست دی اور یہ دریا دونوں سلطنتوں کے درمیان سرحد تسلیم کرلیا گیا۔(5)

ہرش وردھن کے خاندان کے مختلف افراد کا الگ الگ مذہب تھا۔ اس کے آباؤ اجداد سورج کی پوجا کرتے تھے۔ اس کا بڑا بھائی بدھ تھا جبکہ درباری شاعر بانا بھٹا کے مطابق خود ہرش وردھن شیوا جی کا ماننے والا تھا۔ مگر چین کے بدھ سیاح ژوان زنگ کا کہنا ہے کہ وہ ایک راسخ العقیدہ بدھ تھا۔ اس کے مطابق ہرش وردھن نے ہر اس جگہ پر درگاہ تعمیر کروائی تھی جہاں بدھ نے پاؤں رکھے تھے۔ وہ اکیس دنوں کا ایک مذہبی میلہ منعقد کرواتا تھا جہاں تمام راجے انسانی قد کے برابر بدھ مجسمے کے سامنے بیٹھ کر پوجا کرتے تھے۔ (6) (7) اس کے اپنے ریکارڈ کے وہ شیوا کا ماننے والا تھا۔ یہ بات پورے اعتماد سے نہیں کہی جاسکتی کہ وہ آخر عمر میں بدھ ہو گیا تھا یا نہیں (8) مگر اس تمام صورتحال سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ساتویں صدی عیسوی تک بدھ مت پوری طرح ختم نہیں ہوا تھا بلکہ پنجاب کے حکمرانوں میں بھی بدھ کے ماننے والے موجود تھے۔

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں محمد بن قاسم (695تا715) کے سندھ اور ملتان پر قبضے کا احوال بیان کرنا بہت ضروری ہے۔ سندھ میں بدھ مت کے ماننے والے سب سے زیادہ تھے جبکہ حکمرانی برہمنوں کی تھی۔ یہاں یہ بتلانا ضروری ہے کہ قدیم پنجاب اور سندھ کا معاشرہ ایک جیسا ہی تھا۔ ہم نے جو باتیں پنجاب میں آریا اور مقامی لوگوں کے

تصادم کے بارے میں بتلائی ہیں وہ سب باتیں سندھ میں بھی ایسے ہی ہوئیں تھیں۔ اس بارے میں ڈاکٹر فیروز احمد لکھتے ہیں۔

" اس دور میں بر صغیر کے آریائی قبیلوں نے اپنی آبادیوں کو بسانے کے لئے بہت بڑی سطح پر مقامی باشندوں کو پہاڑی علاقوں کی طرف دھکیل دیا یا میدانی علاقوں میں ہی الگ تھلگ کر دیا گیا۔ اس کے بعد کے شواہد بتلاتے ہیں کہ مالکی کے حق سے محروم نچلی ذاتوں کے لوگ، (بھیل، کولہی، شکاری وغیرہ) دراوڑی لوگ تھے جن کی مجموعی طور پر لوٹ کھسوٹ کی گئی۔ یہ سب کچھ مذہب کے مقدس نام پر کیا گیا۔ "(9)

انگریزوں کے نہری نظام سے پہلے مغربی پنجاب کی طرح سندھ میں بھی زیادہ تر مویشی پالنے والا معاشرہ ہوگا کیونکہ وہاں صرف چھ سے آٹھ انچ بارش ہوتی تھی۔(10) یہاں بھی انگریزوں کی آمد کے بعد پنجاب جیسا نہری نظام تشکیل دیا گیا۔ (11) مغربی پنجاب اور سندھ کا زیادہ علاقہ آج کے تھرپارکر کی مانند ہوگا جہاں چار سے انیس انچ تک بارش ہوتی ہے اور کھیتی باڑی بہت محدود سطح پر ہو سکتی تھی۔ پانی کے بغیر جتنی کھیتی باڑی تھر کے صحرا میں ہو سکتی ہے اتنی ہی کھیتی باڑی مغربی پنجاب اور سندھ کے زیادہ تر علاقے میں ہوتی ہو گی۔ مگر کچھ دوسرے شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ دریائے سندھ کے کنارے کنارے اچھی خاصی کھیتی باڑی ہوتی تھی اور کافی زیادہ فصلیں کاشت کی جاتی تھیں۔ اسی لئے مغربی پنجاب کے بڑے شاعر خواجہ فرید کی تحاریر میں کھیتی باڑی کی تہذیب کے بارے میں زیادہ اشارے نہیں ملتے مگر شاہ عبداللطیف کی شاعری میں بہت سے مقامات پر کھیتی باڑی کا ذکر موجود ہے۔

پنجاب کی طرح سندھ میں بھی آریائی لوگوں اور باہر سے آنے والے دوسرے لوگوں نے بالادستی حاصل کی اور آہستہ آہستہ بدھ مت کے ماننے والوں کو مغلوب کر کے ہندو مت کی حکمرانی کو غلبہ حاصل ہو گیا۔ محمد بن قاسم کے حملے سے پہلے ساتویں صدی تک

راجہ چچ کی حکومت تھی۔ جو راسخ العقیدہ برہمن پجاریوں کے خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ اس کے دور میں مقامی لوگوں کے ساتھ جو سلوک ہوتا تھا اس کے بارے چچ نامہ میں ہوڑی نام کے ایک محقق کی تحریر کا حوالے سے بیان کیا گیا ہے:

"چچ نے فتح کے بعد مقامی لوگوں کے ساتھ اچھوتوں والا سلوک کیا جن کے بارے میں منو نے کہا تھا کہ ان کو شہر کے باہر رکھا جائے۔ کتوں اور گدھوں سے زیادہ ان کو مالکی کا حق نہیں دینا چاہیئے اور ان کو استعمال کردہ کپڑے پہننے چاہیئے۔ ان کے برتن ٹوٹے پھوٹے ہوں اور ان کے زیورات لوہے کے ہوں جن کو زنگ لگا ہو" (12)

"کروک کے بیان کے مطابق پنجاب میں جٹوں کے ساتھ اسی طرح کا سلوک کیا جاتا تھا۔ وہ پگڑی اور کوئی رنگین کپڑا نہیں پہن سکتے تھے۔ شادی کے موقع پر دلہا سہرا نہیں باندھ سکتا تھا اور عورت نتھنی نہیں پہن سکتی تھی۔ ان کی بیویوں کو شادی کی پہلی رات راجپوتوں کے ساتھ ہم بستری کرنا پڑتی تھی۔ ابھی بھی راجپوت اپنے دیہاتوں میں نچلی ذات کے لوگوں کو رنگدار کپڑے اور بڑے تہمد پہننے کی اجازت نہیں دیتے۔" (13)

یہ وہ پس منظر تھا جس میں عربوں نے سندھ پر حملہ کیا۔ اس سے پہلے عرب حضرت عثمان کے زمانے میں سندھ فتح کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ یہ کہانی کھوکھلی ہے کہ عربوں نے ایک مظلوم عورت کی فریاد کی وجہ سے دیبل (کراچی) پر حملہ کیا تھا۔ عرب محمد بن قاسم کے سندھ پر حملے سے بہت پہلے مکران کو فتح کر کے اپنی سلطنت میں شامل کر چکے تھے۔ افغانستان کے کچھ علاقوں پر بھی ان کا قبضہ تھا مگر کابل میں زابل کی ہندو حکومت نے ان کو درہ خیبر آنے سے روک رکھا تھا اسی لئے وہ پہلے پنجاب پر حملہ نہیں کر سکے۔

سندھ پر حملہ آور ہونے والا محمد بن قاسم اس وقت کے اموی گورنر حجاج بن یوسف کا بھتیجا تھا۔ اسے پہلے فارس (ایران) میں گورنر مقرر کیا گیا تھا۔ مورخ ونک لکھتے ہیں کہ امیہ سلطنت کی سندھ کی جانب توجہ میں اس لئے اضافہ ہو گیا کہ سندھ میں ساکا قبیلے کے "مد" پرانے وقتوں کے وسطی ایشیا کی ساسندی بادشاہت کے جہازوں پر سمندری ڈاکوؤں کی مانند حملے کرتے تھے۔(14) وہ دیبل (کراچی) اور کاٹھیاوار سے عرب جہازوں کو لوٹتے تھے۔ حجاج کی گورنری کے زمانے میں دیبل کے مدوں نے ایک حملے میں سری لنکا سے عرب جانے والی عورتوں کو قیدی بنالیا۔ کہانی ایسے بتائی جاتی ہے کہ بعد میں دیبل کے گورنر پرتاب رائے نے یہ قیدی اپنے پاس منتقل کر لئے۔ قیدیوں میں سے ایک لڑکی ناہید نے بھاگ کر حجاج بن یوسف کو خط لکھا کہ انھیں رہا کروایا جائے۔ حجاج بن یوسف نے سندھ کے راجہ سے مطالبہ کیا کہ دیبل کی قید سے یہ قیدی رہا کروائے جائیں اور ان کا ہرجانہ دیا جائے۔ اس مطالبے کو مسترد کر دیا گیا۔ یہ وہ پس منظر ہے جس میں حجاج بن یوسف نے 711 عیسوی میں محمد بن قاسم کو سندھ پر حملے کا حکم دیا۔

محمد بن قاسم کے ساتھ چھ ہزار شامی اور عراق کے میوالی تھے۔ جب وہ سندھ کی سرحد پر پہنچا تو چھ ہزار اونٹوں کی فوج اس کے ساتھ شامل ہو گئی۔ اور مکران کے گورنر (یہ مسلمانوں کے قبضے میں تھا)، نے پانچ توپوں سمیت مزید جنگجو سمندر سے براہ راست دیبل کی طرف روانہ کیے۔ آخر کار جس فوج نے سندھ پر قبضہ کیا اس میں نیرون کے بدھ حاکم، بھاجرا، کاکا کولک، سیوستان، گجر اور مد بھی شامل ہو چکے تھے (15)۔ اس دور کے اروڑ، برہمن آباد اور دیبل سندھ کے بڑے شہر تھے جن میں سے پہلے دو ہندو سلطنتوں کے دار لحکومت تھے۔ آخر میں موجودہ نواب شاہ کے نزدیک اروڑ میں محمد بن قاسم نے راجہ داہر کو شکست دے کر سندھ پر قبضہ کیا تھا۔ محمد بن قاسم نے فوج کو حکم دیا تھا کہ تمام جنگجوؤں کو قتل کر دیں اور ان کے بیوی بچوں کو غلام بنالیں مگر ہنرمندوں، کاوباری افراد، اور کسانوں کو کچھ نہ کہا جائے۔ عورتوں، شہزادیوں اور لوٹی جانے والی دولت کا پانچواں حصہ حجاج کو بھجوایا گیا۔ مزید پیش رفت کرتے ہوئے اس نے برہمن آباد، الور، ملتان اور کئی

درمیانی شہروں پر بھی قبضہ کر لیا۔ اس نے عام لوگوں کو اجازت دی کہ وہ اپنے روزمرہ کے کام جاری رکھیں۔(16)

یہ بات ذکر ہے کہ عربوں کا سندھ پر حملہ ان حملوں کے سلسلے کا حصہ تھا جن کا آغاز آریائی حملوں سے ہوا تھا اور جو مسلمانوں کے بعد انگریزوں تک جاری رہا۔ اس میں سندھ پر بلوچوں اور دوسری ذاتوں کے حملوں کو بھی شامل کرنا چاہیئے۔ اگر عربوں کے حملے کو دیکھا جائے تو یہ صرف ایک جنگی حملہ نہیں تھا بلکہ اس وقت عربوں کے پاس ایک طرز حکومت اور ایک فلسفہ بھی تھا۔ اس کو صرف شمشیر زنی سمجھ لینا تاریخی اعتبار سے غلط ہوگا۔ عربوں کی دانائی یا چالاکی کو سمجھنے کے لئے محمد بن قاسم کے نام حجاج بن یوسف کے خط کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

" جیسے بھی ممکن ہو کھانے پینے پر کوئی پابندی نہ لگائی جائے۔ اشیائے صرف کی قیمتیں کم ہوں اور ان کی فراوانی ہو جس سے لشکر میں اناج سستا رہے گا۔ دیبل (کراچی) میں جو کچھ بچا ہے اس کو قلعے میں ذخیرہ کرنے کی بجائے لوگوں پر استعمال کیا جائے۔ کیونکہ جب ملک فتح ہو جائے اور قلعوں پر قبضہ ہو جائے تو رعایا کو سہولت فراہم کرنی چاہیئے اور ان کی دلجوئی کرنی چاہیئے۔ اگر کسان، صنعت کار، ہنرمند اور کاروباری لوگ سکون سے رہیں گے تو ملک سرسبز اور شاداب رہے گا۔(17)

حجاج بن یوسف نے ایک دوسرے خط میں لکھا کہ:

> "حکومت حاصل کرنے کے چار طریقے ہیں۔ پہلا: صلح، ہمدردی، صلہ رحمی اور تعلقداری ہے۔ دوسرا: دولت خرچ کرنا اور انعام و اکرام دینا ہے تیسرا: دشمنوں کی مخالفت کو اچھی طرح سمجھنا اور اس کا موثر بندوبست کرنا ہے۔ چوتھا: رعب، ہیبت، دلیری، طاقت اور دبدبہ ہے۔" (18)

یہ دونوں خطوط چچ نامہ سے لئے گئے ہیں جو اتنی مستند نہیں جتنا کہ سمجھا جاتا تھا۔ منان احمد آصف کی تحقیق کے مطابق یہ تیرھویں صدی کی تحریر ہے اور یہ اس وقت کی سیاسی ضرورتوں کے مطابق لکھی گئی تھی۔ سندھی ادبی بورڈ کی طرف سے شائع کردہ تحریر کی ڈاکٹر نبی بخش بلوچ کی طرف سے جو تشریح کی گئی ہے وہ کئی مقامات پر درست معلوم نہیں ہوتی۔ ان کے کچھ حوالے غلط ہیں یا ملتے ہی نہیں ہیں۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو سندھ پر عربوں کی فتح میں ان کی سیاسی دانش مندی بھی نظر آتی ہے لیکن کچھ پہلوؤں سے ان کا پرانا قبائلی وحشی پن بھی نظر آتا ہے۔ مثلاً جس طریقے سے اور جس وجہ سے محمد بن قاسم کو قتل کیا گیا وہ اس زمانے کی عرب سلطنت کے وحشی پن کا مظاہرہ ہے۔

اگر چچ نامے کو ایک طرف رکھ دیں تو دوسرے ذرائع سے اس بات کی گواہی ملتی ہے کہ محمد بن قاسم کی فتح کا بڑا سبب یہ تھا کہ آبادی کی اکثریت بدھ مت کی پیروکار تھی اور وہ راجہ داہر جیسے ہندو حکمران کی مخالف تھی۔ بدھوں کے ساتھ ساتھ دوسرے قبیلوں کی شمولیت کی وجہ سے محمد بن قاسم بہت مضبوط ہو گیا تھا۔ اس کے پاس بہتر ہتھیار بھی تھے اور اس کا جنگ کے دوران انتظام و انصرام بھی دوسرے فریق کی نسبت بہتر تھا۔ جو بنیادی وجہ دیکھی جائے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اکثریتی آبادی والے بدھوں کو ہندوؤں کا ذات پات کا نظام گوارا نہیں تھا۔"(19)

محمد بن قاسم نے شریعت نافذ کرنے کے ساتھ ساتھ غیر مسلم پر جزیہ کا نفاذ بھی کیا مگر اس سلسلے میں نرم رویہ اپنایا۔ دوسرے مذاہب کے بارے میں زیادہ عدم رواداری کا مظاہرہ نہیں کیا۔ دیہاتوں کے ہندو رئیس پہلے کی طرح اپنے فیصلے کرنے میں آزاد رہے اور اس کی انتظامیہ میں گورنری سمیت کئی بڑی ملازمتیں ہندوؤں کو دی گئیں۔(20) کاسکا نام کا ہندو اس کی حکومت میں دوسری بڑے عہدے پر فائز تھا۔ کہا جاتا ہے کہ کاسکا فوج میں سب رئیسوں اور کمانڈروں پر فوقیت رکھتا تھا۔ وہی ملک میں ٹیکس اکٹھا کرتا تھا اور خزانے کی چابی اسی کے پاس تھی۔ وہ تمام امور حکومت چلانے میں محمد بن قاسم کی مدد کرتا تھا۔ (21) راجہ داہر کے وزیر اعظم اور کئی دوسرے سرداروں کو بھی

حکومت میں شامل کر لیا گیا تھا۔ (22) یہ تمام باتیں جن مورخین نے لکھی ہیں وہ عربوں کی چالاکی، حرص اور لوٹ مار کی مذمت کرتے ہیں مگر دوسری سچائیوں کو بھی بیان کرتے ہیں۔

بہت سے مورخین مشترکہ طور پر بتاتے ہیں کہ محمد بن قاسم لوگوں کو زبردستی مسلمان ہونے پر مجبور کرتا تھا اور مندروں کو گراتا تھا۔ مگر لین پول لکھتا ہے کہ مسلمانوں کی حکومت قابل برداشت تھی اور معاشی حالات بہتر تھے۔ (23) البیرونی نے یہ بھی بتایا ہے کہ محمد بن قاسم کے لئے معاشی پہلو سب سے اہم تھا اس لئے جب اس نے ملتان فتح کیا تو ادتیہ نامی بت کو نہیں چھیڑا جس پر بہت زیادہ نذرانے پیش کئے جاتے تھے یہ بت سورج کی پرستش کے لئے بہت بڑی لکڑی سے بنایا گیا تھا۔ (24) یہ کہا جاتا ہے کہ حکومت کی ایک تہائی آمدنی کا ذریعہ نذرانے کی یہ رقومات تھیں۔ یہ بات درست ہے کہ غیر مسلم کو جزیہ دینا پڑتا تھا اور مسلمانوں کو جزیہ نہیں دینا پڑتا تھا مگر یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ سندھ میں بہت کم پیمانے پر مذہب کی تبدیلی ہوئی تھی (25)۔ حجاج بن یوسف کی موت کے بعد سلیمان بن عبدالمالک نے محمد بن قاسم کو قید کر کے واپس بلایا اور اس کو بیل کی کھال میں بند کر کے مروا دیا۔

سندھ پر عربوں کے قبضے کی تاریخ کا اگر تجزیہ کیا جائے تو جو نتائج اخذ کیئے جاتے ہیں۔ اس سے پنجاب پر ترکوں کے قبضے کو بھی سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ ہم نے صرف چچ نامہ پڑھ کر نتائج اخذ نہیں کئے بلکہ بہت سے دوسرے مورخین کی تحاریر سے بھی مدد لی ہے۔

1۔ عربوں کا بنیادی مقصد اپنے معاشی مفادات کا تحفظ تھا۔ وہ سمندری تجارت کو جاری رکھنے کے لئے سندھ سے بحری جہازوں پر کئے جانے والے حملوں کا خاتمہ کرنا چاہتے تھے۔

2۔ سندھ کی آبادی کی اکثریت بدھ مت کی پیروکار تھی وہ ہندو راجہ داہر کی حکمرانی کے خلاف تھی۔ وہ سندھ پر ہندو حکمرانی اور تسلط کی حفاظت نہیں کرنا چاہتی

تھی۔ راجہ داہر نے نہ صرف اپنی سگی بہن کے ساتھ شادی کی تھی بلکہ اپنی بڑی بھابھی کو بھی حرم میں شامل کر لیا تھا۔ (26) لوگ شاید اسے درست نہیں تسلیم کرتے تھے۔ یہ صرف اخلاقی مسئلہ نہیں تھا کیونکہ پہلے ادوار میں خاندان کی عورتوں کے ساتھ ہم بستری پر کوئی پابندی نہیں تھی اور ممکن ہے کہ سندھ کے مویشی پالنے والے معاشرے میں پرانی روایت کی باقیات موجود ہوں۔ جنوبی ہند کے کچھ علاقوں میں ماموں بھانجی کی شادی نہ صرف جائز ہے بلکہ اسے افضل خیال کیا جاتا ہے۔ مسلمانوں میں فرسٹ کزن کے ساتھ شادی کا عام رواج ہے۔ جو یورپ اور امریکہ میں گناہ سمجھا جاتا ہے۔

3۔ محمد بن قاسم کی فوج کا بڑا حصہ مکران سے شامل ہوا اور اس کے ساتھ سندھی قبائل بھی شامل ہوئے جو ہندو یا بدھ تھے۔

4۔ سندھ کی فتح کے بعد محمد بن قاسم نے جو حکومت تشکیل دی اس میں ہندو حاکموں کے پرانے طبقے سے بہت سے لوگ شامل تھے۔ نئی حکومت میں شامل کرنے کے لئے کسی کو مذہب کی تبدیلی کا نہیں کہا گیا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حاکم طبقے کے لئے مذہب اتنا بڑا معاملہ نہیں ہوتا بلکہ ان کے لئے سیاسی اور معاشی مفادات زیادہ اہمیت کے حامل ہوتے ہیں۔

5۔ ہو سکتا ہے کہ محمد بن قاسم نے مندر بھی گرائے ہوں مگر اس نے جزیہ لینے کے علاوہ لوگوں کے مذہب میں کوئی دخل نہیں دیا۔ جزیہ لینا بھی معاشی ضرورت تھی۔

6۔ معاشی نظام کی سلامتی اور بقا کے لئے محمد بن قاسم نے پیداواری طبقوں (ہنر مندوں، کسانوں اور کاروباری افراد) کو مکمل تحفظ دیا۔

7۔ سندھ میں بڑی سطح پر مذہب کی کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ بعد ازاں پنجاب میں بھی ایسا ہی ہوا۔ 1881 میں انگریزوں کی مردم شماری کے مطابق پنجاب میں مسلمانوں کی تعداد اڑتالیس فیصد اور ہندوؤں کی تعداد چوالیس فیصد تھی۔

(27)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پنجاب میں سات سو حکمرانی کے دوران اعشاریہ زیرو سات فیصد سالانہ کے تناسب سے (سال میں کچھ درجن) لوگ مسلمان ہوئے۔ انگریزوں کی ساٹھ سالہ حکومت کے دوران مسلمانوں کی آبادی پانچ فیصد بڑھی اور ترپن فیصد تک جا پہنچی جبکہ ہندوؤں کی آبادی کم ہو کر انتیس فیصد رہ گئی۔ اس دوران سکھوں کی تعداد آٹھ فیصد سے بڑھ کر پندرہ فیصد ہو گئی۔ انگریزوں کے حکمرانی کے دوران زیادہ لوگ ہندو مذہب چھوڑ کر مسلمان یا سکھ ہوئے جس کا مطلب یہ ہے کہ کم تعداد میں لوگ حاکموں کے عقیدے کی وجہ سے مذہب کو تبدیل کرتے ہیں: مذہب کی تبدیلی کی وجوہات زیادہ تر دوسری ہوتی ہیں۔

سندھ کی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے سندھی قوم پرستوں کا یہ بیانیہ درست نہیں کہ راجہ داہر کوئی ہیرو تھا۔ یہ درست ہے کہ عرب حملہ آور تھے لیکن ہمارا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر مزید پیچھے جایا جائے تو برہمن تسلط والے ہندو حکمران بھی مقامی لوگوں پر حملہ آور ہو کر حکمران بنے تھے۔ جس کا ذکر ڈاکٹر فیروز احمد کی تحریر اور پنجاب کی تاریخ سے واضح طور پر نظر آتا ہے۔ مقامی لوگوں کے لئے (راجہ داہر کے والد) چچ اور اس کے خاندان کی حکومت بھی قبضہ گیر حکومت رہی ہوگی۔ اگر سندھ کے زیادہ لوگ بدھ مت کے ماننے والے تھے (جس میں ذات پات کا نظام نہیں تھا) تو ہندو حکمرانوں کا غلبہ مزید بدتر ہوگا۔ ساتویں صدی کے حملہ آوروں کو حملہ آور ثابت کرنا اور چھٹی صدی کے برہمن تسلط والے ہندوؤں کو ہیرو کہنا کوئی منطقی بات معلوم نہیں ہوتی۔ کیا ہم سارے آریائی لوگوں اور ان کے بعد آنے والے حملہ آوروں کی اولادوں میں سے ہیں اور بنا تحقیق قوم پرستی کا نظریہ تشکیل دیئے بیٹھے ہیں۔؟

ملتان پر دسویں صدی عیسوی کے اواخر تک عربوں کی تشکیل کردہ حکومتیں جاری رہیں۔ اس کے بعد یہاں قرامطیوں کا قبضہ ہوگیا۔ انہوں نے عباسیوں کے حمایتی گورنر بنو منبہ سے حکومت چھین کر اپنے آپ کو مصر کی فاطمی سلطنت سے جوڑ لیا۔ فاطمی

خلیفہ امام المعیز نے جلام بن شعبان کو خصوصی طور پر ملتان بھجوایا کیونکہ وہاں اسلام میں ہندو دیوتاؤں کو بھی تسلیم کیا جانے لگا تھا۔ شریعت کے اختلاف پر اس کو فارغ کر دیا گیا اور ایک ہزار پانچ عیسوی میں محمود غزنوی نے اس کے مقرر کردہ دیندار حاکم کٹارا راجپوت سے علاقہ چھین لیا۔ (مذہب تبدیلی کر کے مسلمان ہونے والے کو دیندار کہتے ہیں)۔ محمود غزنوی نے شہر میں اسماعیلیوں کا قتل عام کیا۔ مگر حکومت اس شرط پر ابو الفتح داؤد کے حوالے کر دی کہ وہ فقہ حنفی پر عمل درآمد کروائے گا۔ محمود غزنوی نے علاقے کی ذمہ داری ہندومت سے مسلمان ہونے والے ایک شخص نواسہ خاں کے سپرد کر دی۔ نواسہ خاں نے جلد اسلام چھوڑ دیا اور مرتد ہو گیا۔ وہ ابو الفتح کے ساتھ مل کر علاقے پر قبضہ کرنے کی کوشش کرنے لگا۔ ایک ہزار سات عیسوی میں محمود غزنوی نے حملہ کر کے نواسہ خاں کو گرفتار کر لیا اور اسے قتل کرنے کے لئے غزنی بھجوا دیا۔ (28)

ملتان کے علاقے میں آٹھویں صدی کے آغاز سے لے کر رنجیت سنگھ کی حکومت کے قیام تک مسلمانوں کی حکومت قائم رہی۔ ریتا اگروال کے مطابق ملتان ان شہروں میں سے ہے جو ساتویں صدی سے دسویں صدی کے درمیان بسائے گئے۔ (29) اس بات کی وضاحت نہیں ہوتی کہ جب سکندر نے ملتان کے برہمنوں کو شکست دی تھی تو اس وقت ملتان شہر تھا یا کوئی قصبہ یا گاؤں تھا۔ اگر محمد بن قاسم کے دور میں شہر کے بڑے مندر کے نذرانے حکومت کو ایک تہائی آمدنی دیتے تھے تو پھر یہ ایک شہر ہی ہو گا۔ مگر یہ ذہن نشین رہے کہ ہندوؤں سے لے کر مسلم حکمرانی تک کی کئی صدیوں کے ادوار میں یہ علاقہ مویشی پال ہی رہا۔ اس صورت حال کی تحقیق کرنے کی ضرورت ہے کہ چاروں طرف پھیلے مویشی پالنے والے معاشرے کی موجودگی میں ملتان شہر مصنوعات سازی میں کتنی ترقی کر سکتا تھا۔ مگر ہمارے عہد میں لوک گیتوں میں ملتان کو جو شہرت حاصل ہے اس کی کوئی وجہ تو ہو گی۔

"قمیضاں چھیٹ دیاں ملتانوں آیانیں
ماواں اپنیاں جنہاں ریجھاں لاہیاں نیں
سساں بھیڑیاں جنہاں گلوں لواہیاں نیں"

"جگنی جاوڑی ملتان
جتھے وڈے وڈے پہلوان
کھاندے گریاں تے بادام
پیر میریا جگنی کہندی اے"

آٹھویں صدی میں ہندوستان کے راجاؤں نے متحد ہو کر عربوں کو سندھ اور ملتان سے آگے مزید پیش قدمی نہیں کرنے دی۔ ان ادوار سے لے کر محمود کے حملوں تک پنجاب کی تاریخ کے بارے بہت کم معلوم ہوا ہے۔ کچھ چھان پھٹک سے معلوم ہوتا ہے کہ بنگال کے بادشاہ دھرم پال (770 سے 810) نے شمالی ہند میں اپنی حکمرانی قائم کرلی۔ اس نے قنوج میں ایک دربار منعقد کیا تھا جس میں گندھارا کے راجہ کیرا کنگرا، وسطی پنجاب سے مدارا، سنگھ پورا سے یادو، ہریانہ سے کورا، مالوے سے اوتی اور جے پور سے متسیا نے حاضری دی۔ (30) ایک اور تحریر سے پتہ چلتا ہے کہ برہمن راجہ بچن پال نے پنجاب میں اپنی حکومت قائم کرلی۔ وہ طویل عرصہ حکومت کر کے 866 میں مرگیا اور اس کے بیٹے راجہ رام سنگھ نے 891 تک حکومت کی۔ اس کے بعد اس کا بیٹا راجہ بیر سنگھ ہتپالا تخت نشین ہوا۔(31)

اس دور میں جنوبی افغانستان اور کابل ہندو حکمرانی کا حصہ تھے۔ یہاں کے کلر نام کے برہمن وزیر نے بدھ مت کے ماننے والے راجہ کو قتل کر دیا اور 840 میں وہاں کی حکومت پر قبضہ کرلیا۔ اس کے بعد اس کے بیٹے کمل ورمن اور اس کے پوتے بھیم نے ایک صدی تک حکومت کی۔ بھیم بے اولاد مرگیا تھا اس لئے پنجاب پر تھوی پال کی سلطنت کا حصہ بن گیا۔ ایک سال کے اندر ہی پر تھوی پال مرگیا اور اس کا بیٹا جے پال تخت نشین

ہو گیا۔ البیرونی اور دوسرے مورخین نے جے پال کی اولاد سے انند پال، ترلوچن پال، اور بھیم پال کا البیرونی نے بہت تفصیل سے ذکر کیا ہے۔(32)

عربوں نے کئی دفعہ کوشش کی مگر وہ قندھار، غزنی اور کابل کے زمینی راستے پر قبضہ نہیں کر سکے اسی لئے وہ درہ خیبر تک نہیں پہنچ پائے تھے۔ ادھر زابل اور کابل کی دو ہندو سلطنتیں ٹھیک طریقے سے قائم رہیں۔

نویں صدی میں ایران میں سمند سلطنت کا آغاز ہوا جس نے بخارا تک قبضہ جما لیا۔ اس سے تجارتی راستے کھل گئے اور ہندوستان کو بھی اس سے بہت فائدہ ہوا۔ جب سمندی حکمرانوں کی اندرونی طاقت کا خاتمہ ہو گیا تو انہوں نے ترکوں کو گورنر اور دوسرے مناصب پر فائز کرنا شروع کر دیا۔ اسی اتار چڑھاؤ میں ایک سابقہ غلام سبکتگین نے 977 عیسوی میں غزنی میں اپنی سلطنت قائم کر لی۔ اس نے بارہ سالوں میں اپنی سلطنت کو آمو دریا سے ایران افغان سرحد تک بڑھا لیا۔(33) اس کے ساتھ ہی پنجاب اور کابل کے راجہ جے پال سے کشمکش کا آغاز ہو گیا۔ جے پال نے سبکتگین کا خاتمہ کرنے کے لئے دو دفعہ غزنی پر حملہ کیا اور جنگ جیتنے کی بجائے درہ خیبر تک تمام علاقوں سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ سبکتگین 997 میں وفات پا گیا اور اس کی جگہ اس کا بیٹا محمود غزنوی حکمران بن گیا۔ محمود غزنوی نے 1013 کے قریب پنجاب پر قبضہ کر لیا۔

محمود غزنوی سے پہلے پنجاب کی سماجی اور معاشی حالات سے بہت زیادہ آگاہی نہیں ہوتی۔ کچھ پہلوؤں پر البیرونی نے روشنی ڈالی ہے۔ مگر معلوم ہوتا ہے اس کی توجہ ہندو مذہب اور برہمنوں کے بارے میں جاننے کی طرف زیادہ تھی۔ اس کی تحریروں میں پنجاب کے عام آدمی کا بہت زیادہ منفی تاثر پیش کیا گیا ہے اور ان کے حالات کے بارے میں زیادہ علم نہیں ہوتا۔ پنجابی ادب میں بھی مسلمانوں سے پہلے کے حالات کے بارے میں بہت کم معلوم ہوتا ہے مگر اس ادب میں ایسے پہلوؤں پر بات ضرور کی گئی ہے جو معاشرے میں قدیم وقتوں سے رائج تھے۔ مثال کے طور پر قبیلے کی طرف سے مشترکہ فیصلہ کرنے کا طریقہ۔ اس ادب کے ذریعے مسلم دور میں ہونے والی تبدیلیوں اور اس کے پس منظر کا

اندازہ لگایا جا سکتا ہے یا دوسرے حوالوں سے کی گئی باتوں کو جانچا جا سکتا ہے۔اسی کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم نے بابا فرید، گورونانک، شاہ حسین اور خواجہ فرید کے دور کی سماجی اور معاشی ساخت کے بارے بات کرنے کی کوشش کی تھی۔ ہم اس تحریر میں عورت کے معاشی اور معاشرتی کردار کو بھی ساتھ لے کر چلے ہیں۔ہم سولہویں صدی کے دمودر داس کے ذریعے دیکھنا چاہتے ہیں کہ دوہزار سالوں میں کیا تبدیلیاں رونما ہوئیں۔

دمودر داس کا مغربی پنجاب کا معاشرہ مویشی پالنے والا جٹکا معاشرہ ہے تھا جہاں تھوڑی بہت کھیتی باڑی بھی ساتھ ساتھ ہو رہی تھی جس کا مطلب یہ ہے کہ آریائی دور سے تشکیل ہونے والی معاشی ساخت میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہوئی۔ دمودرداس جگہ جگہ راجپوتوں کی طاقت اور ان کے اثر ورسوخ کا اکبر بادشاہ سے موازنہ کرتا ہے۔اس کے معاشرے کے کچھ ایسے پہلو ہیں جو ہمیں اٹھارہویں صدی کے وارث شاہ میں بھی نظر نہیں آتے۔ اس فرق کو دیکھنا ضروری ہے تاکہ ہمیں معلوم ہو سکے کہ دو سو سالوں میں مغل حکمرانی میں پنجاب کے معاشرے اور اس کے اندازِ فکر میں کتنی تبدیلیاں آچکی تھیں۔ اس سے یہ اندازہ لگانے میں آسانی ہو سکتی ہے کہ اس سے پہلے کے دوہزار سالوں کو کیسے دیکھا جائے۔

1۔ سماجی سطح پر معلوم ہوتا ہے کہ دمودر داس کے جٹکے معاشرے میں عورت ابھی تک مردوں کے ساتھ جنگ لڑ سکتی تھی اور کر رہی تھی۔ ویسے تو ہیر کا کردار قدیم وقتوں کی مادری نظام کی عورت کو دوبارہ زندہ کرتا ہے مگر وقت کے ساتھ ساتھ ادب میں ہیر کے اپنے کردار کی خصوصیات تبدیل ہوتی رہی ہیں۔ دمودرداس کی کہانی میں ہیر لڑکیوں کی فوج بنا کر ایک دوسرے راٹھ کے ساتھ جنگ کرتی ہے. ان کے سب سے بہادر شخص کو قتل کر دیتی ہے اور جنگ میں بھی کامیابی حاصل کر لیتی ہے۔ دمودر داس اس کی طاقت کے بارے میں بتاتا ہے کہ وہ اکبر بادشاہ سے بھی نہیں ڈرتی۔

چارے سیں نوایوس حکمی،

ہنڈھدی چڑھی کمان اے

اکبر کولوں ڈرے نہ مولے،

ہوندے مغل نتانے (34)

2۔ دمودر داس کے معاشرے میں ملا کا کوئی ذکر نہیں۔ اور قاضی کے بارے میں بھی بہت مختصر بات کی گئی ہے اس کے برعکس برہمن کا بہت سے مقامات پر ذکر کیا گیا ہے۔ اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ برہمن کو اس جھنگ کے معاشرے میں بہت بنیادی مقام حاصل تھا۔ برہمن ہی پیغامات، خطوط لے کے جاتے تھے۔ اور وہی رشتے کرواتے تھے۔ اور زیادہ تر رسومات کی ادائیگی بھی ان کے ذریعے ہوتی تھیں۔ برہمن رشوت بھی لیتے تھے۔ جیسے کہ ہیر کی ماں رانجھے سے عشق کی بات کو پوشیدہ رکھنے کے لئے رشوت دیتی ہے

"وڈھی دے ولایا باہمن،

پردہ ماؤں کریندی"

دو سو سال میں وارث شاہ تک آتے آتے برہمن کا کام ملا اور قاضی نے شروع کر دیا تھا۔ اور وہ بھی رشوت لینے لگ گئے تھے۔ جھنگ کے معاشرے میں پیروں کی پرستش بھی مشرقی پنجاب سے الگ اور زیادہ تھی۔ یوں لگتا ہے کہ جھنگ کے معاشرے میں جو پیر تھے وہ اصل میں قدیم وقتوں کے منتر کرنے والے جادوگروں کی مانند تھے۔

3۔ دمودر داس کا انداز فکر رگ وید اور اس سے پہلے وقتوں کے جادو ٹونے اور منتروں سے زیادہ قریب ہے۔ پرانے وقتوں میں منتروں سے قدرت کی طاقتوں پر قابو پانا بنیادی بات تھی۔ رگ وید میں یہ کام حمد لکھنے والے اور گانے والے کرتے تھے۔ دمودر داس بھی ان دیکھی طاقتوں کو جگہ جگہ استعمال کرتا ہے۔ پہلے پانچ پیر خواب میں آکر ہیر رانجھے کی ایک دوسرے سے واقفیت کرواتے ہیں اور پھر جب رانجھے کو علم ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے جو کھیر رکھی گئی ہے وہ کس بھینس کے دودھ سے تیار کی گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پاس غیب کا علم جاننے والی طاقت موجود ہے۔ کہانی میں ہیر اور رانجھے کو کئی دفعہ جان سے مارنے کی کوشش کی جاتی ہے اور کالے گھوڑوں پر سوار کالے کپڑے پہنے غیبی طاقتوں کے بھیجے نمائندے ان کے خلاف سازش کرنے والوں کو مار کر

بھگا دیتے ہیں۔ کہانی کے آخر میں بھی غیبی طاقتوں کے کالے کپڑوں میں ملبوس نمائندے ہیر اور رانجھے کو اپنے ہمراہ لے جاتے ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ رانجھے کی بانسری کو سن کر ہر قسم کے جانور (شیر، بھیڑیئے، سانپ اور بھینسیں وغیرہ) اس کے سامنے اپنا سر جھکا دیتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم دور کے جنتر منتر اور جادو ٹونے کے عمل سولہویں صدی کے شاعروں کی ذہنی ساخت کا حصہ تھے۔ وارث شاہ تک آتے کہانی کی جادو گری والا پہلو بہت کم ہو گیا تھا اور پرانی سوچ کو عقلی انداز سے بیان کیا جانے لگا تھا۔

پرانے پنجاب میں میراثیوں کے ساتھ ساتھ بھاٹڑے، ڈوم، ڈاہڈی، بھنڈ، کلال، جتھا، میر منگ، مسلی، خوجے، چوہڑے، پکھاوجی، کول، بھیل، ساہنسی، کنگر، چمار، چمرنگ، سانڈل، ماچھی، راول، پیرنیاں، (وہ میراثیں جو جنتر منتر کرتی ہیں)، چنگر، بلے مار، اوڈھ، اور میر وغیرہ شامل ہیں۔ ان میں سے میراثیوں کو ان کے فن کی وجہ سے ریاست کے بالائی طبقے سے لے کر دیہاتوں تک لوگ جانتے اور پہچانتے ہیں۔ مگر باقی قوموں میں سے کئی اقوام خانہ بدوش (ٹپری واس) اور زیادہ تر نچلے طبقوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ میراثیوں میں سے اونچی سطح کے گویوں اور خوشحال طبقوں کی دوسری نسلوں کی آمیزش سے نقوش کافی تبدیل ہو چکے ہیں مگر جتنا ہم نچلے طبقوں کا جائزہ لیتے ہیں وہاں پرانے نقوش نمایاں ہو کر سامنے آتے ہیں۔ یہ نقوش سب سے زیادہ خانہ بدوشوں (ٹپری واس) لوگوں میں مل سکتے ہیں کیونکہ ان میں دوسری نسلوں سے سب سے کم آمیزش ہوئی ہے۔ اس سے علاوہ دیہاتوں میں خوجوں، مصلیوں کے نقوش میں بھی تبدیلی آئی ہے کیونکہ حق ملکیت رکھنے والے گروہوں کے مرد ان کی عورتوں کے ساتھ خاصی زبردستی کرتے رہے ہیں۔

جھبیل کہلانے والے ہڑپہ کے دور کے مقامی باشندے ملاح کا بھی کام کرتے تھے۔ ان میں اور ان کے پیشوں میں بھی بہت تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئی ہیں۔ سولہویں صدی کے دمودر داس کی کہانی میں لڈن ملاح ایک راٹھ کا ملازم (کمی) ہے جس کو بچانے کے لئے ہیر اس کے ساتھ جنگ کرتی ہے۔ اٹھارہویں صدی میں وارث شاہ کی کہانی میں

لڈن ایک تاجر پیشہ شخصیت ہے جو نقد کرایہ لے کر سواریوں اور ان کے سامان کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرتا ہے۔ مگر وارث شاہ کی کہانی میں بھی ملاح مذہب کو تسلیم نہیں کرتا۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ نئے ابھرتے ہوئے کاروباری طبقے کے روپ کے ساتھ ساتھ ہڑپہ کے قدیم طرز فکر کا بھی مظہر ہے۔

ہڑپہ کی خانہ بدوش نسلوں پر جلد از جلد بہت زیادہ تحقیقی کام کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ نئے نظام میں ان کی نسلیں یا تو تقریباً معدوم ہو چکی ہیں یا ہونے والی ہیں۔ یہ آنکھوں دیکھی بات ہے کہ کئی طرح کے خانہ بدوش (ٹپری واس) ہمارے گاؤں میں آتے تھے۔ ایک تو عام خانہ بدوش ہوتے تھے جن کے بارے میں مشہور تھا کہ وہ مردہ جانوروں کا گوشت کھاتے ہیں۔ خانہ بدوشوں کے کچھ دوسرے گروہ آتے تھے جن کی عورتیں گھگو گھوڑے اور دوسرے کھلونے بیچتی تھیں۔ نٹ خانہ بدوش آکر بانسوں پر رسی باندھ کر اس پر چلنے کا مظاہرہ کرتے تھے۔ بندر اور ریچھ کے مداری خانہ بدوش بھی عام ہوتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ فن بھی قدیم وقتوں سے چلے آ رہے تھے۔ جب پنجاب میں نہری نظام کی تشکیل کی وجہ سے جنگلوں کا خاتمہ ہو گیا تو باقی ماندہ خانہ بدوش اپنے اپنے فن کے سہارے اپنی روزی روٹی کا بندوبست کرنے لگ گئے۔ ان کا رہنا سہنا اور زبان بالکل الگ تھلگ تھی۔ ہڑپی نقوش کے دوسرے لوگ مسلی، خوجے اور چوہڑے وغیرہ بھی تھے جن میں سے زیادہ تر دیہاتوں میں تقریباً غلامی کی زندگی گزارتے تھے۔ اور شہروں میں غلاظتیں اٹھانے کا کام کرتے تھے۔

کھیتی باڑی کے معاشرے میں جو ہنر مند لوگ سارے اوزار اور گھریلو ضروریات کی دوسری مصنوعات بناتے تھے ان کا پس منظر کہیں نہ کہیں ہڑپہ کے قدیم باشندوں سے جا کر ملتا تھا۔ ترکھان، لوہار، کمہار، جولاہے، نائی (جو رشتے بھی کرواتے تھے اور شادیوں میں کھانا بھی بناتے تھے)۔ مصنوعات بنانے والے یا خدمات دینے والے لوگ ہڑپہ کے پرانے قبیلوں کا ہی تسلسل ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ مویشی پالنے والے معاشرے میں بھینسوں، گائیوں کے ریوڑوں کے مالک باہر سے آنے والے لوگ بن گئے جبکہ ان مویشیوں کی دیکھ

بھال کا کام نچلے طبقوں کے لوگوں کے سپرد کر دیا گیا جو کہ ہڑپہ کے مقامی باشندے تھے۔ کھیتی باڑی میں ہل چلانے تک کا کام اپنے ہاتھ میں رکھا مگر یہاں بھی زیادہ کام ہڑپہ کے مقامی باشندوں سے لیا جاتا۔ ہمارے اپنے خاندان میں سال کے لئے نوکر رکھا جاتا۔ جسے تیس من گندم، دو جوڑے کپڑے، اور ایک جوتی دی جاتی تھی۔ گندم کی کٹائی اور ستھرائی کا کام بھی اسی طرح کے کام کرنے والے لوگ کیا کرتے تھے۔ گنے سے گڑ اور شکر بنانے کے لئے "چنبے" میں آگ جلانے کا کام بھی یہی " جھوکے " کرتے تھے۔ کپاس چننے کا کام زیادہ تر کام کرنے والوں کی عورتیں کیا کرتی تھیں۔ مرنے اور جینے کی مختلف رسومات پر زیادہ تعداد میں مہمانوں کے کھانے پینے کا بندوبست بھی نائیوں کی عورتیں کرتی تھیں۔ (اسی لئے وارث شاہ نے ہیر کے واسطے "سیاپے دی نائنے" کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔)۔

یہاں تک کہ کسی کی مصیبت پر رونے پیٹنے کا کام میراثیوں کی عورتوں سے کروایا جاتا تھا۔ جیسے ہم پہلے بتلا چکے ہیں۔ اختتامی بات یہی ہے کہ پچیدہ اور ہنر مندی کے کام پرانے مقامی باشندوں سے کروائے جاتے تھے۔ آسان اور سہولت کے کام اپنے پاس رکھے جاتے تھے۔

(ہیر وارث شاہ بند 350)

یہاں یہ دیکھیں کہ قبیلے کے نظام میں قدرت کی بڑی طاقتیں دیوتا تسلیم کی جاتی تھیں، جیسے اگنی (آگ)، وایو (ہوا)، اور پالنے، سنبھالنے اور قبائلی جنگیں لڑنے والے اندر تھے۔ اسی طریقے سے ہڑپہ کے مقامی لوگ دیویوں کے پوجا کرتے تھے۔ جب پنجاب کے معاشرے میں باہر سے آنے والے لوگوں اور مقامی لوگوں میں تقسیم (اور اشتراک بھی) ہو گیا اور نچلی ذاتوں کے پیشے بن گئے۔ اسی طرح پرانے دیوی دیوتا کی جگہ اپنے اپنے پیر نے لے لی۔ عملی سطح پر ان پیروں سے وہی کچھ مانگا جاتا تھا اور وہی حاجات بیان کی جاتی تھی جو کہ پہلے دیوی دیوتا سے کی جاتی تھیں۔ ان پیروں کو تسلیم کرنا اصل میں پرانے مادری معاشرے کے جنتر منتر اور جوگی ہونے کی ہی ایک شکل تھی۔

ان کام کرنے والوں اور چھوٹی ذاتوں کے لوگوں کے غیر تحریری اور غیر منضبط فکری دھارے کو گورونانک نے باقاعدہ ایک فلسفے کا روپ دیا تھا۔ سکھوں کی بارہ مثلوں کے راہنماؤں کے نام دیکھ لیں۔ نین سکھ نے اس طریقے سے بیان کیا ہے

جسا کلال، دیپا چنگڑ، بدھو سانسی کا پوتا چڑھت سنگھ، جے سنگھ گھسیارا، جسا ٹھوکا (ترکھان)، امر سنگھ کنگرا (کمہار)، چھجا کپور سنگھ پوریا، ہیرا سنگھ نکئی اور آلا سنگھ سدھو۔(35)

ان میں سے تمام نہ سہی مگر زیادہ تر راہنما معاشرے کی چھوٹی ذاتوں اور پیشوں سے تعلق رکھنے کی وجہ سے ہڑپائی نسلوں سے زیادہ قریبی تعلق رکھتے ہوں گے۔ گورونانک کے فلسفے کی وجہ سے عورت کو بھی بلند معاشرتی مقام حاصل ہوا۔ مائی دیساں، ماتا کھیوی (جنہوں نے لنگر کا آغاز کیا)، مائی بھاگو، سکھاں بی بی، ماتا سندری اور ماتا صاحب کور جیسی خواتین مردوں سے کسی طرح سے بھی کم مقام نہیں رکھتی تھیں۔ اگر غور سے یکھا جائے تو بابا گورونانک نے بدھ کی مانند پرانے وقتوں کی مشترکہ ثقافت اور مادری نظام والی عورت کو سامنے لانے کی کوشش کی۔ سکھوں کا اس نئی فکری تفہیم کو قبول کرنا اور پنجاب میں بہت کم تعداد ہونے کے باوجود ترکوں، مغلوں، اور افغانوں کے خلاف زبردست مزاحمت کرنا اور شمال کے راستے آنے والے حملہ آوروں کو ہمیشہ کے لئے روک لینا ایک بہت بڑا انقلاب تھا۔ اس کی بنیادیں بھی ہڑپہ کی فکری دھارے میں نظر آتی ہیں۔

یہ امر بھی قابل غور ہے کہ بہت سے علاقوں میں بھگتی تحریک شروع ہوئی مگر پنجاب کی طرح ان میں بنیادی سیاسی تبدیلی نہیں آئی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پنجاب میں قدیم مادری نظام کا فکری دھارا اور اس کے ماننے والے لوگ موجود تھے۔ اس لئے انسانوں اور عورتوں کی آزادی کے فکری دھارے کے بارے میں پنجاب میں صرف لکھا ہی نہیں گیا بلکہ اس پر عمل کرتے ہوئے ایک بڑا انقلاب برپا کیا گیا۔ ایک بنیادی پہلو سے یہ بدھ مت سے مختلف بھی تھا۔ بدھ مت کے آغاز میں اشرافیہ، امیر کاروباری لوگ اور حکمران شامل ہوئے مگر بابا گورونانک کی فکر کو ماننے کی ابتدا ان چھوٹی ذاتوں نے کی جن کی جڑیں ہڑپہ

کے مقامی باشندوں میں پیوست تھیں۔ اور یہی ذاتیں اس پیغام کو لے کر آگے بڑھیں۔ ڈی ڈی کوسامبی اور دوسرے مورخین نے پنجاب میں برہمن بالادستی کے نظام کے تاخیر سے آمد کے بارے میں تو لکھا ہے مگر یہاں کے قدیم نظام کی طرف سے مزاحمت بارے زیادہ نہیں لکھا۔ سکھ مت کی تحریک سے یہ مزاحمت کھل کر سامنے آئی لیکن یہ دوسری بات ہے کہ پیداواری طریقوں کے تبدیل نہ ہونے کے باعث یہ تحریک جلد ہی اپنا رنگ تبدیل کر کے دوبارہ ذات پات کی تقسیم اور مردانہ بالادستی کے نظام کی طرف مڑ گئی۔

اس باب کو ختم کرنے سے پہلے پنجاب کے پہاڑی اور شمالی علاقے کے بارے میں کچھ باتیں کرتے جائیں۔ آریائی لوگوں سے لے کر سکندر اور محمود غزنوی تک تمام حملہ آور سب سے پہلے انہی علاقوں میں آئے تھے۔ اور رگ وید کے ابتدائی حصے بھی یہیں لکھے گئے ہوں گے۔ جب ایرانی بادشاہ دارا نے یہاں اپنی حکمرانی قائم کی تو وہ بھی گندھارا (شمالی حصے اور افغانستان) میں تھی۔ سکندر بھی اسی طرف سے آیا تھا۔ اور دریائے ستلج سے واپس چلا گیا تھا۔ اس کے بعد یہاں بننے والی انڈو گریک (ہند۔یونانی) حکمرانی اصل میں پنجابی۔یونانی حکمرانی تھی۔ یونانی اس علاقے میں بہت زیادہ عرصہ رہے اور ان میں سے بہت سے یونانی یہیں آباد ہوگئے۔ یونانیوں کے ہونے کا ثبوت اس بات سے بھی ملتا ہے کہ اشوکا کے حکم نامے یونانی زبان میں بھی نشر کیے جاتے تھے۔

موریہ خاندان کے وقت سے اس علاقے سے پیشہ ور جنگجوؤں اور کرائے کے فوجیوں کی بہت زیادہ تعداد موجود تھی۔ جس کی وجہ سے چندر گپت موریہ کی فوج میں زیادہ تعداد ان جنگجوؤں کی تھی جو کرائے پر لڑنے کے لیے دستیاب تھے۔ یہ صورت حال ہمارے زمانے تک موجود رہی ہے۔ کیونکہ یہ علاقہ بارانی تھا یہاں صرف کھیتی باڑی پر گزارا نہیں ہو سکتا تھا۔ سکھوں کے علاوہ پنجاب کے زرخیز علاقوں سے فوج میں بھرتی ہونے کا کوئی تصور بھی نہیں کرتا تھا۔ شمالی پنجاب کے لوگوں کا پاکستان کی تاریخ میں بہت گہرا اثر ہے کیونکہ پنجاب کی تقسیم کے وقت قتل وغارت بھی یہیں سے شروع ہوئی تھی۔ تک

شمالی علاقوں کے بارے میں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ پنجابی زبان کی ایک شاخ ہندکو سینکڑوں سالوں سے بولی جارہی ہے۔ اس غلط فہمی کو دور کرنے کی ضرورت ہے کہ ہندکو کا سکھ حکمرانی سے کوئی تعلق تھا۔ اس علاقے میں سکھ حکمرانی چالیس برس سے زیادہ نہیں رہی تھی۔ اور اتنے کم عرصے میں کسی علاقے کے لوگوں کی زبان کو نہیں تبدیل کیا جاسکتا۔ پھر یہ بھی دیکھنا چاہیئے کہ ہندکو بولنے والوں میں زیادہ تعداد مسلمانوں کی ہے جو سکھ حکمرانی سے پہلے سے یہاں رہ رہے تھے۔ لگتا ہے کہ اس علاقے میں بدھوں کا بہت اثر تھا اور وہ مولوہا زبان کا کافی استعمال کرتے تھے۔ اس لئے یہاں قدیم زمانوں سے مولوہا کی آمیزش سے ہندکو پنجابی وجود میں آئی ہوگی۔

پنجاب میں ساتویں سے دسویں صدی کے شہر آدم پور، اجودھن، اک بار، امبا کاپی یا اماکاٹی، امین آباد، اٹک، بھیرووال، بھکھر، بٹھنڈا، بھیرہ، چمبا، چینا پتی یا پٹی، دولت نگر، دیپالپور، دوراہا، فاضل آباد، گانور، گھرونڈا، گھرم، گجرات، ہوشیار پور، جھاول، جہلم، جالندھر، جھنگ، کالانور، کپور تھلا، کرنال، خوشاب، کہرام، قصور، لاہور، مچھی وارا، مسعود آباد، مونگ، ملتان، نگر کوٹ، نکودر، نندانا، ناریلا، پانی پت، پشاور، راہون، راج گڑھ، راولپنڈی، روپڑ، سادھورا، سامانا، سرسوتی یا سرسا، سیالکوٹ، سنگھرہ، شاہدرہ، سرہند، شور کوٹ، اسارر، تلمبا، ٹیکسلا، توہانا، رنسی، اچ، وزیر آباد۔ (37)

پنجاب کے شہروں کے بارے بابر کا کہنا ہے کہ پنجاب کے شہروں میں بہت زیادہ کمی ہے اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ شمالی ہندوستان میں لمحوں میں شہر بن جاتے ہیں اور لمحوں میں اجڑ جاتے ہیں۔ (38)

حوالہ جات:

1 Maddison, Angus (6 December 2007). Contours of the world economy, 1-2030 AD: essays in macro-economic history. Oxford University Press. p. 379.

2 Moreland, W.H. Hind ki Muaashi Halat, tr Maulvi Habib ur Rehman

3 Ring, Trudy etl, International Dictionary of Historic Places: Asia and Oceania

4 Agarwala, V. S. The Deeds of Harsha: being a cultural study of Bana's Harshacharita, Pirthivi Prakashan, p 118

5 "Pulakeshin's victory over Harsha was in 618 AD". The Hindu. 25 April 2016. p. 9

6 Ring, Trudy. Et. El. p. 507

7 Early, Abraham. The First Spring: The Golden Age of India. Penguin Books India, 2011, p. 86

8 Agarwala

9 Ahmed, Feroz. "Agrarian Change and Class Formation in Sindh." Economic and Political Weekly, vol. 19, no. 39, 1984, pp. A149-A164. JSTOR, www.jstor.org/stable/4373620.

10 https://sindhweatherportal.wordpress.com/climate-of-sindh/

11 Panwar, M. H. Early Irrigation under the British, 1843-1932, https://panhwar.com/Adobe/EARLY%20IRRIGATION%20UNDER%20THE%20BRITISH.pdf

12 Institutes, X. 12.29.30. Chachnamah refers to Horiwala PP 86-87

13 Crooke, William (1896). The tribes and castes of the North-western Provinces and Oudh, Volume I. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, India.1896 p 111-123
It could not be verified because the source given by Nabi Bakhash Balooch in his explanations of Chachnamah, seems incorrect. He gives 1836 as the publishing year of the book when the writer was not even

born: William Crooke was born in 1848 and the book was published in 1896 .

14 Ibid, Chachnamah

15 Asif, Manan Ahmed, A Book of Conquest. Harvard University Press., 2016, pp. 8
The reference is misleading because the book just summarizes the alliances described in Chachnamah and not as a new find. In a conversation, the author has confirmed this position as well .

16 Wink, André, Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World, Vol 1: Early Medieval India and the Expansion of Islam, Brill, ,2002, p. 164

17 The Chachnamah, (Urdu) ed. Nabi Bakhash Balooch tr. Akhtar Rizvi, Sindhi Adbi Board, Hydrabad Sindh, 2002 -p 135
Eng. An Ancient History of Sind, Giving the Hindu period down to the Arab Conquest, Tr . Mirza Kalichbeg Fredunbeg, Comissioners Press, 1900

18 Ibid p 145

19 Ibid Wink pp. 201-205

20 SARAO, K. T. S. "BUDDHIST-MUSLIM ENCOUNTER IN SIND DURING THE EIGHTH CENTURY." Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute, vol. 77, 2017, pp. 75-94. JSTOR, www.jstor.org/stable/26609161.

21 Ibid p. 85

22 Ibid p. 86

23 .18Lane-Poole, Stanely. Medieval India, 1970

24 Alberuni Al Hind ,

25 Mohammad Yunus, Aradhana Parmar, 2003, "South Asia: A Historical Narrative", Oxford University Press, p. 123.

26 Chachnamah p 135, 145

27 British Census of the Punjab, 1881, 1941

28 http://www.shareyouressays.com/knowledge/complete-information-of-mahmud-ghaznis-invasions-of-india/114698

29 Grewal, Reta, Urban Paterns in the Punjab Region since Protohistoric Times, Punjab University, Chandigarh, Grewal, Journal of Punjab Studies, 20: 1&2 Spring-Fall

30 Paul, Pramode. Lal The Early History of Bengal (PDF). Indian History. Indian Research Institute. 1939, p. 38 .

31 Tripathi, R. S. History of Ancient India, p. 356 quoting Epigraphia Indica, IV, pp. 228, 252. Also The Age of Imperial Kanauj, p. 46:"These states were not annexed by Dharamapala, but their rulers acknowledged his suzerainty".

32 Alberuni Al Hind,

33 Ferishta, History of the Rise of Mohammedan Power in India, Volume 1: Section 15. Packard Humanities Institute. Retrieved 2012-12-30

34 Heer Demodar Das, Pakistan Punjabi Adabi, Lahore, Stanza 196

35 Sukh, Nain. Dharti Panj Dariaye

36 Grewal, Reta, Urban Paterns in the Punjab Region since Protohistoric Times, Punjab University, Chandigarh, Grewal, Journal of Punjab Studies, 20: 1&2 Spring-Fall

37 Babar, Zaheer-ud Din. Babamama, tr. A.S. Beveridge, New Delhi, Oriental Books, 1970, pp 480-481, 485-488

قدیم پنجاب کے نظریات

آریا قبائلی سطح پر مویشی پالنے والے فرسودہ نظریات کے حامل لوگ تھے جنہیں ہڑپہ کے باسیوں کا کھیتی باڑی کا جدید نظریہ ہضم نہیں ہو رہا تھا۔ آریا مردانہ غلبے کے نظام پر پختہ یقین رکھتے تھے اور اسی لیے وہ مقامی لوگوں میں عورت کی آزادی کو اخلاقی بگاڑ تصور کرتے تھے۔ مگر جب وہ مقامی خواتین کے ذریعے نسل چلانے پر مجبور ہوئے تو انہیں عورت کی آزادی کو بھی قبول کرنا پڑا جس کے ثبوت میں ہم مہا بھارت میں سے پتاما بھیشم اور راجہ پانڈو کے بیانات کا ذکر کر چکے ہیں اور یہ بھی بتا چکے ہیں کہ کیسے آریاؤں کی تحریروں میں دوغلا پن ہے۔ ان کے بڑے بڑے سورماؤں اور رشیوں نے مقامی عورتوں (اور مردوں) سے جنم لیا تھا مگر ان کی کہانیوں میں کوئی مرتبان میں پیدا ہوا تو کوئی دیوتاؤں کے ساتھ ہمبستر ہو کے پیدا کروایا گیا۔ مذہب کے نام پر سچی بات کو چھپانے کے لیے جھوٹ کے طوفان کھڑے کیے گئے۔

دونوں فریقین میں تصادم کی ایک اور بڑی وجہ نظریات کا ٹکراؤ ہے جو روایتی انداز کے مؤرخین کی سمجھ میں نہیں آیا اور وہ خود متضاد دعوے کرتے رہے ہیں۔ ہڑپہ کے باسیوں کی زرعی سماج کی جدید مادہ پرست سوچ تھی جس میں ابھی مادری نظام کی عکاسی ہوتی تھی۔ ہڑپہ کے باسی تنتر واد اور دیگر ایسے خیالات پر اعتقاد رکھنے والے تھے جس میں انسان کو مادے کی ایک شکل تسلیم کر کے علت (cause) اور معلول (effect) کے قدیمی سائنسی اصول کو مانا جاتا تھا۔ آریاؤں کا زیادہ تکیہ خیالی دیوتاؤں پر تھا، تاہم یہ دیوتا

شروع میں مادی دنیا کے قریب تھے۔ مگر ایسی تصوراتی بنیاد ہونے کی وجہ سے یہ جلد ہی "ایک تصوراتی ہستی" اور برہمن واد میں ڈھل گیا۔ ہڑپہ کے باسیوں کا نظریہ سنکھیا، جوگ اور تنتر واد کے ذریعے ترقی کر کے پنجابی کلاسیک کی بنیاد بنا۔

سب سے پہلے ہم ہڑپہ کے باسیوں کے نظریات کی جستجو کرنے کی کوشش کریں گے۔ مگر ہڑپہ کے باسیوں کی تحاریر ابھی تک نہیں پڑھی جا سکیں لہٰذا قدیم پنجاب کا نظریہ جاننے کے لیے تین طریقے استعمال کیے جا سکتے ہیں:

1۔ آریاؤں کی رگ وید اور دیگر تصانیف کے ذریعے معلومات۔

2۔ تقابلی طریقے (Comparative Method) کے ذریعے اندازہ لگانا کہ انسانی تاریخ میں کس پیداواری منزل پر کیسے خیالات نے جنم لیا۔ مویشی پالنے والے آریاؤں کے خیالات کیسے ہو سکتے تھے اور کھیتی باڑی کی منزل پر پہنچے ہڑپہ کے باسیوں کے نظریات کیا ہو سکتے تھے۔

3۔ منظم مذہب کے برعکس کون سے نظریات چلے آ رہے تھے۔ اس کے نقوش بھی تقابلی طریقے سے تلاش کیے جا سکتے ہیں۔

ابھی تک بیشتر دانشور اور محققین پہلے طریقے کو زیادہ استعمال کرتے رہے ہیں۔ اس کا اولین اور بنیادی ذریعہ وید (خصوصاً رگ وید) ہی ہے۔ اس کے بعد کی تصانیف میں مہابھارت، جین اور بدھ نسخہ جات کو بھی اس وقت کے نظریات تلاش کرنے کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ اس میں بنیادی کام میکس ملر، بھٹاچاریہ، بریفالٹ، جسوال، کیتھ، کوسامبی، میکڈونلڈ، نیدھم، رادھا کرشنا، رہس ڈیوڈز، ایچ شاستری، اور مالتی شندے جیسے درجن بھر عالموں نے کیا ہے (ان کی تصانیف کی فہرست آخر میں دیکھیں)۔ انھوں نے رگ وید اور ان ادوار کی تصانیف میں جن کے خلاف لکھا گیا ہے اس سے ہڑپہ کے باسیوں کے خیالات جاننے کی کوشش کی ہے۔ اس معکوس طریقے کے ذریعے تھوڑا بہت علم تو ہو جاتا ہے مگر مویشی پالنے والے آریاؤں کی محدود لغت اور یکطرفہ نظریے کی وجہ سے ہڑپہ تہذیب کے ترقی پسند سماج کی سوچ اچھی طرح سامنے نہیں آ سکتی۔ دوسری بات پہلے

کئی بار دوہرائی جاچکی ہے کہ رگ وید آریاؤں کی سادہ سی حمدوں کی کتاب ہے جس میں ایک طرف تو دیوتاؤں سے دھن دولت، مویشی اور اولاد مانگی گئی ہے تو دوسری طرف اپنے دشمنوں کو برباد کرنے کی درخواست کی گئی ہے۔ پہلے زمانے کے سب سے بڑے دیوتاؤں، اندر اور اگنی کی صفات ہی یہی ہیں کہ وہ مادی اشیاء دیتے ہیں اور دشمنوں کا قلع قمع کر دیتے ہیں۔ دشمنوں کو ختم کرنے میں اندر کو فوقیت حاصل ہے۔ وہ سیر ہو کر شراب نوشی بھی کرتا ہے اور دیگر ہر طرح کی عیاشیوں میں بھی مبتلا ہے۔ کچھ دانشوروں کے مطابق یہ آریاؤں کا کوئی قبائلی ہیرو ہوگا جسے اٹھا کر دیوتا بنا دیا گیا۔

اس بارے میں تحقیق کرنے والے دانشور اس اعتقاد کے ساتھ آگے بڑھتے ہیں کہ آریاؤں کے دشمن ہڑپہ تہذیب کے پرانے باسی ہوں گے اور ان کے متعلق بیان کردہ برائیاں ہی ان (ہڑپہ کے باسیوں) کے خیالات ہوں گے۔ اس طریقے سے ہڑپہ کے باسیوں کے مکمل خیالات کا علم نہیں ہو سکتا مگر جنہوں نے یہ کوششیں کی ہیں انہوں نے بھی کافی لکھا ہے۔ ان تصانیف کے ذریعے ہمیں علم ہوتا ہے کہ اندر اور دیگر دیوتا جن دشمنوں کا خاتمہ کر رہے ہیں انہیں رگ وید میں اسورا، داسیو، داس اور پنی وغیرہ کے ناموں سے شناخت کیا گیا ہے (بعض تصانیف میں پنی کو آریاؤں کا تاجر طبقہ بتایا گیا ہے مگر بیشتر شہادتیں اس کے خلاف ہیں)۔ ہم نے اس کتاب میں کئی جگہ آریاؤں کے ہڑپہ کے باسیوں کے متعلق خیالات بیان کیے ہیں، یہاں ہم پھر رگ وید میں ان کے خلاف لکھا گیا بیان کرتے ہیں۔

"ہمارے آس پاس داسیو ہیں جن کی کوئی مقدس رسومات نہیں، وہ فاطر العقل، انسان دشمن ہیں اور ان کے قوانین بہت اجنبی ہیں، اے دشمنوں کو قتل کرنے والے! داس جن ہتھیاروں کے ساتھ لڑتے ہیں انہیں روک دے" [1]

اس سوکت میں داسیو اور داس کو خلط ملط کر دیا گیا ہے، ان کے موجودہ مطالب تو غلام کے ہیں لیکن اگر ویدوں کو غور سے پڑھا جائے تو ایسا لگتا ہے کہ داسیو وہ آریا لوگ تھے جو بہت پہلے آکر مقامی لوگوں کے ساتھ گھل مل گئے تھے اور گھرداری میں مشغول ہو کر

عام لوگوں کی طرح زندگی گزارنے لگے تھے۔ داس یہاں کے خالص مقامی لوگ تھے جنہیں آریاؤں نے پوری طرح غلام بنایا۔ نووارد آریا خود سے بہت پہلے آئے ہوئے داسیو کو بھی کمتر سمجھتے تھے لیکن ہنوز کئی معاملات میں ان کے ساتھ رعایت برتتے تھے۔ مگر داسوں کو ہر طرح سے برباد کرنے کی کوشش کرتے تھے۔

آریاؤں کی نظر میں ہڑپہ کے باسیوں کا کوئی دھرم یا مذہب نہیں تھا اور ان کی عبادت کے طریقے کو بھی بیکار مانتے تھے۔ مردانہ برتری پر پختہ یقین رکھتے ہوئے آریا مقامی لوگوں کی خاندانی ترکیب کو بھی بُرا سمجھتے تھے اور ان کے خیال میں مقامی خواتین کو ضرورت سے زیادہ آزادی حاصل تھی اور وہ شراب نوشی کر کے ناچتی اور گاتی تھیں۔ مطلب یہ کہ وہ طوائفوں کی مانند تھیں جنہیں ہمبستری کے وقت کوئی جھجک نہیں ہوتی تھی۔ آریاؤں کو ہڑپہ کے باسیوں کے دیوتاؤں 'اسورا' کے ساتھ بھی دشمنی تھی۔

رگ وید اور دیگر تصانیف میں اسورا کے خلاف بہت کچھ کہا گیا ہے۔ کچھ تحقیقات کے مطابق یہ زمانۂ قدیم میں ایران سے آئے تھے اور چٹوپاڈیا کے مطابق مختلف بیانات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ "بیشتر حوالوں میں اسورا کا لفظ سندھ (یا ہڑپہ کی) تہذیب کے معماروں کے لیے استعمال کیا گیا ہے" [2]۔ رگ وید کے چھٹے منڈل میں دیوتا اندر کی اسورا کے خلاف جنگ کا ذکر ہے اور اسے 'اسوراگھن' یا اسورا کا قاتل کہا گیا ہے۔ چند ایک کا کہنا ہے کہ اسورا ایک عام اصطلاح ہے جس کا مطلب وہ قبائل ہیں جنہیں آریاؤں نے روکنے کی کوشش کی تھی۔

"اسورا، دتیاس، داناوس اور ناگا قبائل تھے جن کی الگ الگ ثقافت تھی۔ وہ ترقی کی مختلف منازل پر تھے۔۔۔ انہوں نے آریا ثقافت کے ارتقاء کو بڑی طاقت سے روکا تھا" [3]

اسورا کے متعلق انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس میں کہا گیا ہے کہ:

"آریاؤں نے جب موجودہ ہندوستان کے نام سے معروف علاقے پر حملہ کیا اور انہیں بڑے جنگجو قسم کے، وحشیوں جیسے،

لوگوں نے روکا۔ آریا انہیں اسورا یا بلائیں کہتے تھے۔ آریاؤں نے انہیں وہاں سے نکال دیا یا ختم کر دیا۔ موجودہ چھوٹے ناگپور میں رہنے والے اسورا لوگ وہی ہیں جو آریاؤں کے دشمن تھے۔ یا یہ وہی ہیں جو قدیم ڈیم بنانے والے تھے جن کی نشانیاں ابھی بھی مرزا پور ضلع میں مقیم ہیں۔" [4]

آپ اس تحریر کے اقتباس کو دیکھیں کہ کیسے اسورا کو ترقی کی بالائی منزل پر ڈیم کے معمار بھی کہا گیا ہے اور جنگجو وحشی بھی کہا گیا ہے۔ اس سے پچھلے اقتباس میں بھی ظاہر کیا گیا تھا کہ آریاؤں کو روکنے والے تہذیبی ترقی کی زیریں منازل پر تھے۔ یہ خود متضاد نظریہ آریاؤں کی اولاد کے قوم پرستوں اور ناخواندہ افراد کا ہے۔ قوم پرست اور تاریخ کو مشینی عمل سمجھنے والے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ آریاؤں نے مقامی لوگوں کو اس لیے ختم کیا یا غلام بنالیا کہ وہ (ہڑپہ کے باسی) ثقافتی ترقی کی پسماندہ منزل پر تھے۔ یہ بہت عجیب بات ہے کہ بھائی پرمانند جیسے مہا سبھائی یہ بھی مانتے ہیں کہ آریاؤں کے حملے کے وقت مقامی لوگ شہر اور قلعے بنا کر رہنے والے خوشحال لوگ تھے اور ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ وہ کسی کی بات پر کان نہ دھرنے والے، لادین اور اخلاق سے عاری لوگ تھے۔

مذکورہ بالا پہلے طریقے سے بہت کچھ لکھا ہوا پڑھنے کے لیے مل جاتا ہے لہٰذا ہم دوسرے طریقے کی طرف آتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ آریاؤں اور مقامی لوگوں کے درمیان جنگ کی بنیادی وجہ ان کا معاشی ترقی کی مختلف منازل پر ہونا تھا۔ مگر اس سے پہلے کہ ہم پنجاب میں نظریات کی جنگ کی گہرائی میں اتریں، کچھ بنیادی باتیں ذہن نشین رکھنے لائق ہیں۔

معاشی منزل اور نظریئے کا اتصال:

انسان کی سمجھ بوجھ اور نظریئے کی ابتداء کھیتی باڑی اور مویشی پالنے کی منزل پر جادو ٹونے سے ہوئی تھی۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کھیتی باڑی اور مویشی پالنے کی ابتداء سے جادو ٹونے اور دیگر فلسفے کیوں پیدا ہوئے؟ اس بابت تاریخ یہ بتاتی ہے کہ جب

انسان جنگل میں سے خوراک جمع کر کے پیٹ بھرتا تھا یا وہ شکار کر کے گزر بسر کرتا تھا تب وہ روز بروز قدرت کے ساتھ اتنا مصروف تھا کہ اس کے پاس سوچنے کی، خیالات تخلیق کرنے کی فرصت نہیں تھی۔ پورا قبیلہ سارا دن جو جمع کرتا تھا، وہ برابر تقسیم کر کے کھالیا جاتا تھا اور اگلے دن کی تیاری شروع ہو جاتی تھی۔ جب انسان نے مویشیوں کو سُدھا کر کے یا بیج بو کر فصل اگانا شروع کر دی تو پھر قدرت پر اس کے اختیار میں اضافہ ہو گیا۔ اس نے ہر پل قدرت کا محتاج رہنے کی بجائے خود خوراک پیدا کرنا شروع کر دی۔ اس سے اسے سوچنے کی فرصت میسر آ گئی اور اس نے ڈھونڈنا شروع کیا کہ سب کچھ کیسے پیدا ہوتا ہے اور وہ ایسا کیا کرے جس سے پیداوار میں اضافہ ہو سکتا ہے۔

جب خوراک پیدا کرنا انسان کے اختیار میں آ گیا تو اس کے ساتھ ہی اس کے اندر عدم اعتماد پیدا ہو گیا۔ اسے سمجھنے کے لیے پہلے آپ زراعت کو دیکھیں۔ فصل اگنے اور پکنے میں کچھ مہینے لگتے ہیں اور اس سارے عمل میں کافی عدم اعتماد ہوتا ہے۔ اول تو یہ آیا کہ بیج اُگتا بھی ہے یا نہیں، اور پھر جب بیج اُگ آئے تو اس کی نشوونما کے لیے پانی کی ضرورت پوری کرنے کے لیے بارش ہو گی یا نہیں، جب فصل تیار ہو گئی یا تیار ہونے کے قریب پہنچ گئی تو کہیں اس وقت بہت زیادہ بارش یا ژالہ باری تو نہیں ہو جائے گی، کہیں فصلوں کو ٹڈی دل تو نہیں کھا جائے گا۔ ایسے کئی خوفوں کا کسانوں کے دل میں ہونا کوئی عجب بات نہیں ہے۔ اسی طرح کا عدم اعتماد مویشی پالنے میں بھی ہے۔ آیا کہ مویشیوں کو چرنے کے لیے گھاس میسر ہو گی یا نہیں (جس کا تعلق موسموں اور بارشوں سے ہے)، جانوروں کو کوئی بیماری تو نہیں لگ جائے گی (جیسے منہ کھر کی بیماری) یا جنگلی درندے جانوروں پر حملہ آور ہو کر انہیں کھا تو نہیں جائیں گے؟ مگر یہاں کھیتی باڑی اور مویشی پالنے میں موجود عدم اعتماد میں فرق کرنے کی ضرورت ہے۔ کھیتی باڑی میں ہر پل اور ہر موسم میں خرابی ہونے کا ڈر رہتا ہے جبکہ مویشی پالنے میں یہ خوف کم ہے کیونکہ گائے یا بھینس تیار ہو گئی تو اس نے دس پندرہ برس کے لیے ویسے ہی رہنا ہوتا ہے۔ کھیتی باڑی میں ہر تین چار ماہ میں فصل کاشت کی جاتی ہے اس لیے خوف بھی ہر دم رہتا ہے۔

انسان خوراک جمع کر کے جینے اور شکار کے ذریعے پیٹ بھرنے سے ترقی کی اگلی منزل پر دو طریقوں سے پہنچا۔ کچھ سماج ترقی کی اس منزل پر مویشی پالنے والے ہو گئے اور کچھ نے کھیتی باڑی شروع کر دی۔ ویسے کھیتی باڑی کرنے والے سماج مویشی بھی پالتے تھے مگر ان کی بنیادی خوراک فصلیں بونے پر تھی۔ ایک پہلو سے تو یہ دونوں سماج مادی اشیاء میں اضافے کی کوششوں میں ایک جیسے ہی تھے مگر کھیتی باڑی کرنے والوں کو کچھ زیادہ تفکرات درپیش تھے۔ للٰذا مادی دنیا کو سمجھنے کا نظریہ کھیتی باڑی کرنے والوں میں جلدی پیدا ہو کے بڑھا اور مویشی پالنے والوں میں سست رفتاری سے۔ کھیتی باڑی کرنے والوں کو مادے کے پیداواری عمل کو جاننے کی زیادہ ضرورت تھی اور ان میں مادی فلسفہ غالب رہا مگر مویشی پالنے والوں میں خیال پرستی جلدی آ گئی۔ یہ بات ہڑپہ کے باسیوں اور آریاؤں کے سوچنے کے بنیادی طریقوں میں فرق کو سمجھنے کے لیے ذہن میں رکھنی چاہیئے۔ ترقی کی منزل پر روشن خیال ہڑپہ کے باسی کھیتی باڑی کے سماج اور پسماندہ آریا مویشی پالنے والی ثقافت کے عکاس تھے۔ اس فرق کی اور بھی وجوہات ہیں جن پر آگے چل کر بات ہو گی۔

جب انسان کو کھیتی باڑی کی منزل اور پیداوار کے بنیادی اصولوں کی سمجھ آنے لگی تو اس نے عدم اعتماد ختم کرنے اور پیداوار میں اضافہ کرنے کے طریقے بھی تلاش کرنا شروع کر دیئے۔ ابتداء میں اس کے ذہن میں آیا کہ یہ جادو ٹونے کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے۔ پھر اس خیال نے بھی ساتھ ہی جنم لیا کہ جادو ٹونے کرنے کے لیے ایک خاص قسم کی طاقت کی ضرورت ہے۔ للٰذا، انسان کے جسم کی طرف توجہ میں اضافہ ہوا۔ اس نے یہ نتیجہ اخذ کر لیا کہ ساری دنیا انسان کے جسم کے اصول پر بنی اور چلتی ہے اور انسان کے اندر ہی سے طاقتیں جاگ سکتی ہیں جن سے کائنات کو تسخیر کیا جا سکتا ہے۔ ایک اور بات، کھیتی باڑی عورتوں کی ایجاد تھی اور اسی لیے جادو ٹونے کی جو رسمیں وجود میں آئیں وہ شروع میں عورتیں ہی کرتی تھیں اور وہی عقائد یا اعتقادات کی تبلیغ بھی کرتی تھیں۔ نسلِ انسانی اور فصلوں کو پیدا کرنے والی عورت ہی تھی للٰذا اسی کی تصویر پر اناج اور دولت عطا کرنے والی دیویاں وجود میں آئیں[5]۔ ابھی بھی کئی علاقوں میں فصلیں بونے کا کام خواتین سے لیا جاتا

ہے۔ گرڈا لرنر (Gerda Lerner) (1920-2013) نے اپنی کتاب (The Creation of Patriarchy, Oxford University Press, 1987) میں یہ حقیقت سینکڑوں مثالوں سے ثابت کی ہے۔ عورت کی دنیا کو تسخیر کرنے کی طاقت کا اظہار اٹھارہویں صدی کے بلھے شاہ میں ایسے ہوا ہے:

ایہہ ٹونے میں پڑھ پڑھ پھوکاں، سورج اگن جلاواں گی
اکھیں کاجل کالے بادل، بھواں سے آگ لگاواں گی
بجلی ہو کر چمک ڈراواں، بادل ہو گھر جاواں گی
عشق انگیٹھی ہرمل تارے، چاند سے کفن بناواں گی
لا مکان کی پٹڑی اوپر، بہہ کے ناد وجاواں گی
نہ میں بیاہی نہ میں کواری بیٹا گود کھڈاواں گی

ہڑپہ کے باسیوں کے نظریات اور تاریخ:

ہڑپہ تہذیب سے جو مورتیاں، مہریں، سکے اور دیگر اشیاء کھدائی کے دوران ملی ہیں اس سے اندازہ لگایا گیا ہے کہ وہ تہذیب مادری تھی، وہ لوگ مادہ پرست تھے اور جادو ٹونے پر پختہ یقین رکھتے تھے۔ یہ بات اصول کے مطابق بھی لگتی ہے: ہم پہلے بھی یہ بتا چکے ہیں کہ زراعت عورت کی ایجاد تھی اور ایک طویل عرصے تک وہ غالب بھی رہی۔ آریاؤں کی تحریروں میں عورت کے ایسے خود مختار ہونے کو بُرا کہا گیا ہے۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ آریاؤں کی آمد کے بعد بھی ہڑپہ کی عورت پرانی روایت کے مطابق آزاد تھی۔ مہابھارت میں بھی یہ بات تسلیم کی گئی ہے:

> "عموماً خواتین مردوں والے بھاری کاموں میں حصہ لیتی ہیں۔ ان میں وہ مفید پیشے بھی شامل ہیں جن سے اولین ٹوٹے پھوٹے ابتدائی سماجوں میں مادری ثقافت پیدا ہوئی۔ یہ سارا کام

خواتین کا تھا اور مردوں نے اس میں کوئی حصہ نہیں ڈالا۔ شروع
میں ہر قسم کی صنعت گھریلو تھی اور اس کی تعمیر کا کام خواتین نے ہی
انجام دیا"۔[8]

اگر یہ ثابت ہے کہ ہڑپہ کے باسیوں کا نظام زرعی تھا تو یہ بات بھی مصدقہ ہے کہ ان کے نظریات بھی جادو ٹونے والے مادری تھے۔ ایک پہلو سے دیکھا جائے تو جادو ٹونے کے پورے فلسفے کی بنیاد مادہ پرستی ہے۔ جادو ٹونے کا بنیادی یقین یہ ہے کہ انسان خود کائنات کی طاقتوں کو تسخیر کر کے انہیں اپنی مرضی کے مطابق چلا سکتا ہے۔ جادو کے ذریعے بارشیں برسائے جانے، طوفانوں کو روکنے اور دشمنوں کا خاتمہ کرنے کا یہی مطلب ہے کہ مادہ پرست دنیا انسان کی مرضی کے مطابق چلے۔ اس کا یہی نتیجہ نکلا کہ انسان کائنات کو اور اپنے آپ کو مادہ سمجھتا ہے۔ مطلب یہ کہ وہ اپنے مادی وجود کے اندر طاقتیں پیدا کر کے ارد گرد کے مادے کو بدل سکتا ہے۔

جس طرح پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ خود بیج بو کر پیٹ بھرنے کے لیے خوراک پیدا کرنا اور جانوروں کو قابو کر کے ان سے کئی قسم کے فوائد حاصل کرنا قدرت کو اپنے اختیار میں کرنے کی جانب پہلا قدم تھا۔ ہمارا یہ سمجھنا غلط ہے کہ انسان کو ہمیشہ سے پیدا ہونے اور مرنے کے عمل کا علم تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ شروع میں انسان کو اس کا کچھ پتہ نہیں تھا۔ کبھی وہ یہ بھی سمجھتا تھا کہ بچہ پستانوں میں پیدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے پرانی مورتیوں میں عورت کے پستان بہت بھاری دکھائے گئے ہیں۔ پھر بچے کی پیدائش کو عورت کے حیض کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کی گئی وغیرہ وغیرہ[9]۔ انسان کو یہ بات صدیوں بعد معلوم ہوئی کہ بچہ کیسے عورت اور مرد کے ملاپ سے پیدا ہوتا ہے۔

لہٰذا زراعت سے بیج بو کر خوراک پیدا کرنے اور جانوروں کو قابو کرنے میں صرف پیٹ پوجا ہی نہیں ہوئی تھی بلکہ انسان کے فطرت کے پیداواری عمل کی معلومات میں ایک بڑا انقلاب تھا۔ اس سے آگے یہ تھا جس کی انسان کو سمجھ آگئی کہ پوری دنیا انسانی جسم ہی کی طرز پر کام کر رہی ہے۔ اس سے یہ نکلا کہ اگر انسان اپنے جسم کو سمجھ لے، اسے

قابو میں کر لے تو اس کے ذریعے وہ پوری فطرت کو بھی اپنے بس میں کر سکتا ہے اور اس سے مادی فلسفے تنتر واد کی ابتداء ہوئی۔ [10] یہ بھی دلچسپ امر ہے کہ تنتر واد کا مطلب ڈھونڈنے کے لیے دور دراز کی سنسکرت لغات استعمال کر کے تنتر کا مطلب 'دھاگوں کا لپیٹا جانا' نکالا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ 'تن' پنجابی کا روزمرہ استعمال ہونے والا عام لفظ ہے جس کا مطلب ہے جسم۔ اسی طرح تنتر واد کا سیدھا سادھا مطلب ہے وہ نظریہ جو انسانی جسم کو بنیاد تسلیم کرتا ہے۔ تنتر واد موجودہ پنجابی کلاسیکی روایت میں بھی واضح دکھائی دیتا ہے۔ اس فلسفے کو سلطان باہو اس بیت میں ایسے بیان کرتے ہیں:

ایہہ تن رب سچے دا حجرہ وچ پا فقیرا جھاتی ہو
نہ کر منت خواج خضر دی اندر آب حیاتی ہو
شوق دا دیوا بال انھیرے لبھی وست کھڑاتی ہو
مرن توں اگے مر رہے باہو جیہناں رمز پچھاتی ہو

[11]

یہ بات تنتر واد اور بعد ازاں پنجابی روایت میں واضح نظر آتی ہے کہ انسان کی بنیادی حقیقت مادہ پرستی ہے اور اپنے مادی وجود کے ذریعے پوری کائنات کے ساتھ تعلق جوڑا جا سکتا ہے۔ جس طرح پہلے ہم نے بیان کیا تھا کہ اگر انسان کے جسم اور کائنات کے عمل کا بنیادی اصول ایک ہے تو پھر کائنات یا فطرت کی طاقتوں کو سمجھنے اور انہیں اپنی مرضی کے مطابق بنانے کے لیے اپنے جسم کے اندر موجود طاقتوں کو جگانے کی ضرورت ہے۔ لہٰذا خاص قسم کی ورزشیں اور طریقے وضع کیے گئے جو بعد ازاں یوگا کے نام سے مشہور ہوئے اور ابھی تک چلے آ رہے ہیں۔ یوگا اور جوگیوں کی خاص قسم کی سانس اور دیگر اعضاء کی ورزشوں کے پیچھے اوپر بیٹھے کسی بھگوان کو حاصل کرنا نہیں بلکہ اپنے جسم کے اندر پوشیدہ طاقتوں کو جگا کے فطرت کو قابو کرنا ہے۔

تنتر واد، جوگ اور دیگر عبادات کے ساتھ انسان کے قدرت پر قابو پانے کے متعلق پورا یقین تھا۔ ہمارے اپنے زمانے تک کم از کم دیہاتی ثقافت میں یہ اعتقاد موجود تھا

کہ عبادت کرنے والے یا جادوگر بارش برسا سکتے ہیں، طوفان اور دیگر قدرتی آفات کو روک سکتے ہیں۔ ظاہر سی بات ہے کہ حقیقت میں تو مادی دنیا میں یہ نہیں ہو سکتا تھا مگر عدم اعتماد کے شکار انسانوں کو اپنا حوصلہ قائم رکھنے کے لیے ایسے عقائد کی ضرورت تھی۔ ہنوز کئی لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر جسمانی قوتیں قدرت کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائیں تو ہر بیماری کا علاج ہو سکتا ہے۔

ہمارے زمانے تک جادو ٹونا آفات کو ٹالنے یا دشمن کا نقصان کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ زوجین میں صلح کروانا، محبوب کا حصول یا بیٹا یا بیٹی پیدا کروانے جیسے اعمال وغیرہ میں نظر آتی تھی۔ ذاتی مشاہدہ ہے کہ دوسروں کا نقصان کرنے کے لیے (انسان یا مویشی کی ہلاکت کے لیے) جادو کیا گیا گوشت دشمنوں کے گھر میں دبایا جاتا تھا یا گڈے گڑیا میں کیل ٹھونک کر دوسروں کے گھروں میں پھینکے جاتے تھے۔ یہ پختہ اعتقاد تھا کہ جادوگر یا عامل نے عبادت کر کے ایسے منتر تلاش کر لیے ہیں جن سے نادیدہ طاقتوں کو قابو کر کے ناممکن کام کروائے جا سکتے ہیں۔ جادوگر یا عامل اپنے جسم کے اندر طاقتوں کو جگا کر یہ سب کچھ کرتے تھے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اپنے یا دوسروں کے فائدے یا نقصان کے لیے جادو کے عمل سے برآمد ہوئے نتائج یہ ثابت کر گئے ہیں کہ کائنات کے ہر تغیر کی پشت پر علت (Cause) اور اس کے معلول (Effect) کا اصول ہے[12]۔ آسان الفاظ میں یوں کہہ لیں کہ انسان خاص ورزشوں سے جسم کی طاقتوں کو جگاتا ہے اور پھر ان سے ارد گرد کی مادی دنیا کو بدلتا ہے۔ مطلب یہ کہ جسمانی ورزشیں 'علت' ہوئیں اور طاقتیں پیدا ہونا اس کا 'معلول'۔ پھر انسان کی طاقتیں 'وجہ' بنیں بیرونی دنیا میں تبدیلیوں کی، یعنی یہ 'علت' ہوا۔ حتمی بات یہ کہ انسان کا جسم مادی چیز ہے جس میں تبدیلیوں کے ساتھ باہر تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں اور اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ہر شئے مادی ہے جو علت اور اس کے معلولات کے عمل میں بندھی ہوئی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ ہڑپہ کے باسیوں کے بنیادی نظریات 'علت' (Cause) اور اس کے 'علت' (Effect) کے سائنسی اصول پر بنے تھے اور اسی لیے ان میں کسی 'ماورائی' ہستی کی پوجا کا تصور نہیں تھا اور اسی وجہ سے ہڑپہ کی کھدائیوں میں سے کسے منظم مذہب کا نشان نہیں ملا۔ ابھی تک ہڑپہ تہذیب کے زمین میں دفن درجنوں شہروں کی کھدائی ہو چکی ہے مگر ان میں سے کسی میں بھی مندر یا عبادت گاہوں کے نشانات نہیں ملے۔ ان وقتوں کی باقیات خانہ بدوش قبائل میں بھی مذہب یا دھرم جیسی کوئی چیز نہیں اور تمام رسومات جسمانی تفریح کے لیے بنی نظر آتی ہیں۔

تنتر واد پر ایمان اور باطنی طاقتیں جگانے کے لیے دو بنیادی ورزشیں ضروری ہیں۔ اول تو یہ ہے کہ تنتر واد (اور پھر جوگ) میں 'عورت اصول' کو سمجھنا لازم ہے۔ اس کے مطابق عبادت سے عامل (یا جوگی) کا اپنے اندر کی عورت کو جگانا لازم ہے۔ عورت نسل کو بڑھانے میں اور کھیتی باڑی کا منبع تھی اس لیے پوجا میں اس کی طاقت کا جگانا لازم سمجھا گیا۔

اس اصول کو پنجاب اور سندھ میں چلی آ رہی روایت کے ذریعے بہتر سمجھا جا سکتا ہے۔ قدیم زمانوں کی تاریخ میں پنجابی روایت کے سارے نامور شعراء (بابا فرید سے وارث شاہ تک) نے خود کو عورت کے روپ میں پیش کیا ہے۔ شاہ حسین اور بلھے شاہ کی ہر کافی مؤنث کے صیغہ میں ہیں۔ وارث شاہ نے اپنی تصنیف کا ایک تہائی حصہ عورت (ہیر کی نند سہتی) کے ساتھ مکالمے پر لگا دیا۔ اتنے بڑے مکالمے میں لگتا ہے کہ وارث شاہ مردانہ غلبے کے نظام کا حصہ رہتے ہوئے اپنے اندر جوگیوں والی عورت جگا رہے ہیں۔ پھر یوں لگتا ہے کہ ان کے اندر کی عورت جاگ جاتی ہے اور وہ پورے عورت سنسار کو اکٹھا کر کے سماج کے بندھنوں کو توڑنے کے لیے ایک خفیہ گروہ بندی کرواتے ہیں۔ اس گروہ میں ناچنے والیوں اور طبقۂ امراء کی عورتوں سمیت ہر ذات اور پیشے کی خواتین شامل ہیں۔ اس پر وارث شاہ نے 9 بند لکھے ہیں جنہیں جوگ میں عورت کے بنیادی مقام پر رکھے بنا نہیں سمجھا جا سکتا[13]۔

شاہ عبداللطیف بھٹائی کی شاعری میں بھی سات یا آٹھ خواتین، ماروی، مومل، سسی، سعدیہ، نوری، سوہنی، لیلیٰ اور سورتھ بنیادی کردار ہیں۔ سچل سرمست بھی باطنی جستجو کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں "رانجھو کھیڑا دوہیں میں ہاں، ہیر گئی ونج کتھے کتھے "۔ غور سے دیکھا جائے تو یہ وہی عورت ہے جو ہڑپہ کے باسیوں کے نظریات کی بنیاد تھی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ تنتر واد میں اپنے جسم کی طاقتوں کو جگانے کے لیے 5 میمیں (5 Ms) ضروری بیان کی گئی ہیں۔ ایک تنتر کی تحریر میں کہا گیا ہے کہ "کیسے، وہ دیوی، بندی کانڈی منتر کو 'پانچوں' کے بنا دوہرا سکتا ہے؟ پانچ میمیں، اے دیوی، دیوتاؤں کو خوش کر دیتے ہیں"[14]۔ یہ پانچ میمیں، مدھ (شراب)، ماسا (ماس یا گوشت)، متسیا (مچھلی)، مدرا (بھجی جوار) اور میتھونا (ہمبستر ہونا، جنسی فعل کرنا) ہیں۔ ان سبھی پانچوں کا آغاز میم سے ہوتا ہے اس لیے انہیں پانچ ما کر کہا گیا ہے۔ ان میں سے ماس، مچھلی اور مدرا کے متعلق کسی لمبی چوڑی بحث کی ضرورت نہیں اور یہ اشیاء بیشتر مذہبوں میں جائز بھی ہیں مگر سوال مدھ (شراب) اور میتھونا (ہمبستر ہونا) کا ہے۔ اس پر طویل بحث کر کے اور کئی سماجوں میں سے تاریخی ثبوت پیش کر کے دیبی پرشاد چٹوپاڈیا نے یہ ثبات کیا ہے کہ زرعی سماجوں میں اس قسم کی رسومات عام تھیں[15]۔ اس کا بنیادی مطلب خاص دماغی حالت میں آ کے زمین کی زرخیزی میں اضافہ کرنا اور پیداوار کو ترقی دینا تھا۔ اگر انسانی طاقتوں کو جسم کے ساتھ منسلک کر دیا جائے تو پھر بظاہر بے سروپاء نظر آنے والی ان رسومات کو سمجھا جا سکتا ہے۔ پانچ میموں کا ایسا سیدھا سیدھا بیان تو پنجابی روایت میں تلاش کرنا مشکل ہے مگر اس کی چند جھلکیاں ضرور مل جاتی ہیں۔ بلھے شاہ کا ایک بہت ہی مشہور شعر ہے:

پی شراب تے کھا کباب ہیٹھ بال ہڈاں دی اگ
بلھیا چوری کرتے بھن گھر رب دا، اوس ٹھگاں دے ٹھگ نوں ٹھگ[16]

اس شعر میں یہ ثابت ہے کہ مدھ (شراب) اور ماس (گوشت) خدا کے ساتھ لین دین کرنے کے لیے ضروری ہیں۔ اسی طرح آپ ان کا ایک اور مصرعہ ملاحظہ کریں جس میں میتھونا (ہمبستر ہونے) کی طرف بڑا واضح اشارہ کیا گیا ہے۔

اچرج سادھو کون کہاوے

چھن چھن روپ کتے بن آوے

جب جوگی تم وصل کروگے بانگ کہے بھانویں ناد وجائے[17]

اس مصرعے میں بھی دیکھیں کہ سادھو کے لیے وصل لازم ہے اور اس کا منظم مذہب کے ساتھ کوئی تعلق نہیں، وہ اذان دینے والا بھی ہو سکتا ہے اور ناد بجانے والا بھی۔ وارث شاہ نے بھی رانجھے کے مکمل سادھو ہونے کی یہی نشانی بتائی ہے:

نالے پڑھے قرآن تے دے بانگاں چونکی پاوندا سنکھ وجانودا اے[18]

مگر وارث شاہ سادھو کے اس مقام پر پہنچنے سے قبل اس کا ہیر کے ساتھ وصل کراتے ہیں۔ وارث شاہ نے ہیر اور رانجھے کے میتھونا یا، ہمبستر ہونے کی رسم پورا کرنے کو بہت تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔ انہوں نے میتھونا یا، ہمبستر ہونے کے متعلق کم از کم 21 بند لکھے ہیں جن میں سے ہم ایک ہلکا پھلکا سا بند مثال کے لیے دے رہے ہیں:

کسے کیہے نپیڑیں توں تیرا رنگ ہے توری دے بُھل دا نی

ڈھاکاں تیریاں کسے مروڑیاں نی، ایہہ تاں کم ہویا ہل جُل دا نی

تیرا انگ کسے پائمال کیتا ڈھگا جوترے جیویں ہے گھلدا نیں

وارث شاہ میاں ایہہ دعا منگو کھل جائے بارا اج کُل دا نی[19]

ہیر رانجھے کی داستان لکھنے والے کسی بھی شاعر نے دونوں کے ہمبستر ہونے کی طرف کہیں اشارہ تک نہیں کیا کیونکہ وہ جوگ اور سادھو نظریئے کے اندر گھس کے نہیں دیکھ رہے تھے۔ وارث شاہ کے ہمبستر ہونے کے متعلق تفصیلی بیان سے واضح ہے کہ وہ تنتر وادی سادھوؤں کی ہر رسم سے واقف تھے اور یہ تسلیم کر کے چل رہے تھے کہ رانجھا مکمل سادھو ہونے کی منزل پر، ہمبستر ہوئے بغیر نہیں پہنچ سکتا۔ اس سے قبل وہ جوگی بالناتھ کے

منہ سے تنتر واد کے کسب بھی بیان کر چکے ہیں (بند 264)۔ وہ مدھ ہونے کا بھی اس مصرعے کے ذریعے بتاتے ہیں:

کند مول تے پوست افیم بجیا، نشہ کھائیکے مست ہو جاونا وو[20]

وارث شاہ کے تنتر واد کی مدھ اور میتھونا کی شرائط یا رسومات پوری کروانے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اٹھارہویں صدی کی پنجابی دانشور روایت میں قدیم تنتر واد کا مادہ پرستی کا فلسفہ پوری طرح موجود تھا۔ اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ پنجابی کی کلاسیکل روایت کو یہاں قدیم زمانوں سے چلے آرہے نظریات کے ذریعے ہی دیکھا اور سمجھا جاسکتا ہے۔ اگر اس پس منظر میں وارث شاہ کے ہمبستر کروانے کے بندوں کو نہ پڑھا جائے تو یہی کہا جاسکتا ہے کہ وہ لذت کے لیے جنسی شعر لکھ رہے تھے۔

ویسے وارث شاہ نے پانچ میموں کا ویسے ذکر نہیں کیا مگر پانچ پیروں کو حواسِ خمسہ ضرور کہا ہے[21]۔ وارث شاہ سے پہلے سولہویں صدی کے بڑے شاعر شاہ حسین بھی تنتر واد کے معتقد معلوم ہوتے ہیں۔ ان کی سر، داڑھی، مونچھیں اور بھنویں منڈوانے کی روایت تنتر واد کی پانچ میموں میں شامل نہیں مگر البتہ یہ جوگیوں کے طرزِ عمل سے مشابہ ہے جیسے وارث شاہ کے مطابق بالناتھ جوگی رانجھے کے سارے بال صاف کروا دیتے ہیں (پٹے پال ملایاں نال رکھے وقت آیا ہے رگڑ مناونے دا[22])۔

شاہ حسین کی شراب نوشی کا ذکر عام ہے Majlis Shah Hussain, Lahore (Krishan, L, R. Punjabi Soofu Poets)[23]۔ "خزینۃ الاصفیاء کے حوالے سے "اولیائے لاہور" کے مصنف نے لکھا ہے کہ جب بادشاہ اکبر کے ساتھ شاہ حسین کی ملاقات ہوئی تو ایک ہاتھ میں جام تھا اور دوسرے میں شراب کی صراحی تھی"[24]۔ شاہ حسین کے ہمبستر ہونے کے متعلق بھی ذکر ہوا ہے مگر فرق یہ ہے کہ یہ جوگ کی روایت کے مطابق عورت کے ساتھ نہیں تھا۔ اسی طرح شفقت تنویر مرزا نے حقیقت الفقراء کے پیر محمد کے حوالے سے لکھا ہے "اس دن حسین نے دوستوں کی دعوت کی ہوئی تھی اور خاص طور پر میٹھے نان تیار کیے گئے تھے۔ حسین کی مجلس میں رقص

وسرود' بھی جاری تھا اور 'کام و دہن' بھی آزمایا جارہا تھا، شراب بھی چل رہی تھی اور سرمستی بھی"-[25]

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایک صدی یا اس سے قبل ان کے مزار پر شراب کی بوتل نذرانے کے طور پر پیش کی جاتی تھی۔ یہ بھی مانا جاتا ہے کہ ان کے مزار سے ملحقہ احاطے میں مرد و خواتین کے ایک دوسرے کے قریب ہونے پر کوئی روک ٹوک نہیں تھی۔ نور احمد چشتی 'یادگار چشتی' میں رقم طراز ہیں "ساری رات رقص، راگ رنگ ہوتے رہتے ہیں اور بہت زیادہ شراب کباب کھائے پیئے جاتے ہیں۔۔۔ کوئی کچھ پکا کے کھاتا پیتا ہے، کوئی شراب کباب کھاتا پیتا ہے، چند ایک قوالوں کو بلا کے راگ سنتے ہیں۔ کئی بے شرم کمینے لوگ اپنی محبوباؤں کنجنیوں (طوائفوں) کے ساتھ بیٹھے نظر آتے ہیں"[26]۔ نور احمد چشتی صاحب مولوی ہوتے ہوئے ان اعمال کے بہت خلاف ہیں جیسے وہ طوائفوں کے پیشے کی شدید مذمت کرتے ہیں مگر یہ کہہ کر تاریخی سچ لکھنے میں بھی بخیل نہیں ہیں کہ انہوں نے کسی طوائف کو نکاح کرنے کے بعد زنا کرتے ہوئے نہ دیکھا اور نہ سنا۔

آریاؤں کے نظریات کا ارتقاء:

پنجاب کے قدیم زمانوں سے چلے آرہے مادہ پرست نظریات کو مسترد کرنے والے رگ وید میں سے دیوتاؤں کی مثال سے مذہبی خیال پرستی اور ایک پیدا کرنے والے بھگوان یا خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ ایسے گروہ خصوصاً اپنشدوں[27] میں سے کائنات کے خیالی تصورات کو ڈھونڈتے ہیں۔ مگر چٹو پاڈیا Lokayat: A Study in Ancient Indian Materialism,) Peoples Publishing House, Debiprasad Chattopadhyaya: 1959) جیسے مادہ پرست کہتے ہیں کہ یہاں خیال پرستی پیداواری طریقوں میں تبدیلی اور طبقاتی نظام کے بننے کی وجہ سے آئی۔ ان کے خیال کے مطابق پہلے وقتوں میں لکھے گئے رگ وید سوکتوں میں مادی سوچ کا بہت بنیادی ڈھانچہ ملتا ہے[28] اس نکتۂ نظر کے حامل

دانشوروں کا خیال ہے کہ رگ وید بھی مادی دنیا کو سمجھنے اور اسے تبدیل کرنے کے متعلق ہی ہے اور نظریئے کی توسیع کی پہلی منزل پر آریاؤں کے دیوتا بھی انسانوں کی طرح مادہ پرست حقیقت کے عکاس تھے اور ان کا مذہب بھی مادی اشیاء لینے کی کوشش تھی۔

رگ وید میں سب سے زیادہ مانا جانے والا دیوتا اندر شروع میں کچھ قبائل کا مقامی ہیرو تھا[29] اور بعد میں اسے دیوتا بنا دیا گیا۔ اندر کو دوستوں کا دوست کہا گیا جو بہشت سے آ کے 'ہماری' دوستوں کی طرح مدد کرتا ہے اور اعتماد والے دوستوں کے ساتھ آ کے ہماری بات سنتا ہے اس کے دوست بھی قابلِ تعریف ہیں[30] (39) (,1;4 i.63 100, 4)۔ اندر کے دوستوں نے اس کے لیے شراب بھری[31] (iii,39,5)۔ اندر کو یاد کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ "اے اندر! تو ہمیں گھوڑے، گائیں، جو اور دولت دینے والا ہے اور گزرے وقت میں ہماری خواہشات کو پورا کرنے والا ہے۔ تو ہمارا دوست ہے اور ہم دوستوں کے ساتھ باتیں کرتا ہے"[32] (i,53.2) اسی طرح اگنی دیوتا بھی سبھی کا دوست سمجھا جاتا ہے اور بہت لائقِ تعریف مانا جاتا ہے۔ رگ وید میں کہا گیا ہے، "او اگنی، ہمارے پاس دوستوں اور والدین کی طرح آتا اور ہماری خواہشات کو پورا کرتا ہے۔ انسان انسانوں پر بہت زیادہ ظلم کرتے ہیں اور تو ہمارے دشمنوں کو کھا پی جاتا ہے"[33]۔ سبھی خداؤں کو دوستوں کی طرح مخاطب کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ ان کے ساتھ بزرگوں کی پرانے زمانے سے دوستی ہے۔ گزرے وقتوں میں وارونا بھی ایک بڑا خدا تھا اور اسی لیے گزرے زمانے کے تعلق کو یاد کرواتے ہوئے کہا گیا ہے کہ "ہماری تمہاری دوستی کو کیا ہو گیا ہے جو پرانے زمانوں میں فکر سے بالا تھی۔ کیا ہم دوبارہ اس [دوستی کو] بنا سکتے ہیں اور تیرے ہزار دروازوں والے گھر میں داخل ہو سکتے ہیں۔۔۔ تو خوراک کا ذخیرہ ہے"[34] (vii 88.5) رگ وید کے پہلے دور کے شاعروں کی خداؤں اور خصوصاً دیوتا وارونا کے ساتھ گہری دوستی تھی، انہیں انسانوں کی طرح قبیلے کا ساتھی تسلیم کیا جاتا تھا۔ ایک سوکت ہے "اے اگنی، اے اسورا، ہماری اس رسم (یجنا) میں گائیں، بھیڑیں، گھوڑے اور اولادیں بھری ہوئی ہیں۔ ہماری خواہش ہے کہ تو ہمارے اجتماع میں انسانوں کی طرح ہمیشہ بغیر غصے

کے ہو، تو بڑی دولت اور پانی والا ہے[35] (iV, 2, 5)۔اگر رگ وید کے شعروں میں خداؤں کی خوبیوں کو شمار کیا جائے تو ان میں سے سبھی مادی ضروریات کے متعلق ہیں۔اسی قسم کی 3000 سوکتیں ہیں جو کہ کل رگ وید کا ایک تہائی حصہ ہیں[36] (p549)۔تو اگر ساری حمدوں میں اسی جہان کی مادی یا دنیاداری کی ضروریات کی ہی بات کی گئی ہے تو پھر ان خداؤں کو اگلے جہان کے ساتھ منسلک کرنے کی کوئی جگہ نہیں۔

اس بات کے ثابت ہو جانے کے بعد کہ ابتداء میں مادی ضروریات کی طلب ہی بنیادی بات تھی، یہ دیکھنا ہو گا کہ اس وقت ان مادی اشیاء کی تقسیم کا کیا نظام تھا۔ یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ دنیا کے تمام سماجوں میں جب انسان جنگل سے خوراک جمع کرتا تھا یا پھر شکار کر کے پیٹ بھرتا تھا تو اس وقت سب کچھ مشترکہ ہوتا تھا اور انسان کے ذہن میں ابھی ذاتی ملکیت کا خیال پیدا نہیں ہوا تھا۔ جب انسان نے مویشی پالنا اور کھیتی باڑی کرنا شروع کر دیا تب فرق آنا شروع ہوا مگر ابھی بھی بنیادی خوراک کی ہی تقسیم تھی اس لیے قبائل میں اشتراک، زرعی نظام کی آمد تک بھی رہا[37]۔ رگ وید کے لوگ مویشی پالنے کی منزل پر پنجاب آئے تھے لہٰذا انہیں شکار وغیرہ کی منزل پر تقسیم کے مشترکہ نظام سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ مگر یہ محسوس ہوتا ہے کہ رگ وید کے اولین شعراء میں پرانی مشترکہ ملکیت کی یاد ابھی تک موجود تھی۔

رگ وید میں مادی دولت کے لیے 'واری' یا 'واریا' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ واریا کا ماخذ 'ورم' ہے جس مطلب ہے بانٹنا[38]۔ یوں لگتا ہے کہ پنجابی کا لفظ 'واری جانا' اسی سے نکلا ہو گا جس کا مطلب ہے اپنا حصہ دوسرے کو دے دینا۔ رگ وید میں بیشتر مقامات پر یہ لفظ دولت کے لیے ہی استعمال کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ تقسیم کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا۔ رگ وید میں بھاگ کا مطلب بھی دولت یا دولت کو حصوں میں بانٹنا ہے۔ اس لیے بھاگ، بخت (قسمت) کا مطلب بھی دولت کی تقسیم کرنے والا ہے[39]۔ دیوی ساوتری آ کر بھاگ (حصے) بانٹتی ہے۔ بھاگا کو پھر خدا مان لیا گیا اور شاید بھگوان کا لفظ بھی یہیں سے نکلا ہے۔ مشترکہ سماج میں پہلے حصے خدا بانٹتے تھے اور پھر جب طبقات پیدا ہو

گئے تو رگ وید میں کئی صدیوں بعد لکھے گئے سوکتوں کے مطابق یہ حصہ انسان بانٹنے لگے، بلکہ وہ خداؤں کو بھی حصہ دینے لگے:

"اے اگنی! خوراک میں خود کفیل میزبان، تیری ہدایت کے مطابق خوراک بانٹیں، ہم خوراک میں اضافہ کریں، ہم جنگوں میں خوراک بڑھائیں اور اس کا حصہ خداؤں کو بھی دیں"[40](i. 73,5)

قبیلے میں دولت تقسیم کرنے والی جگہ کو 'وداتھا' کہا گیا اور یہ لفظ سامتی کا متبادل ہے جس کا مطلب ہے اجتماع۔ رگ وید میں اجتماع کے لیے سب سے زیادہ وداتھا کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور یہیں سے لفظ ودیا (علم، عقل، سمجھ) نکلا ہے۔ مطلب ودیا کا مطلب بھی مشترکہ سوچ تھا۔ اجتماع کے لیے ایک دوسرا لفظ 'سبھا' ہے۔ سبھا (سب ہے) حصے یا لاٹ (لاٹری والا) نکالنے کے لیے بھی مستعمل تھا۔ لاٹ نکالنے کو 'اکسا' (حصہ؟) کا لفظ دیا گیا ہے۔ اکسا کا مطلب جوئے میں پانسہ پھینکنے کے معنوں میں زیادہ استعمال ہوا ہے۔ آریاؤں میں جوئے کی لت بہت زیادہ تھی اور بعد کے زمانے کے رگ وید سوکتوں میں جواریوں کے پچھتاوے بھی بتائے گئے ہیں کہ کیسے وہ بیوی سمیت سب کچھ ہار گئے۔ مگر اکسا کا بنیادی مطلب انصاف سے حصے بانٹنا تھا۔ باڈن پاول نے نئے زمانے کے پشاور کے متعلق بات کرتے ہوئے بتایا ہے:

"علاقوں کو لاٹیں نکال کے لیا گیا۔ اگر تقسیم کی جانے والی زمین کا معیار مختلف تھا، تو قبیلے کے منتظم زمین کو داؤ پیچ،۔۔۔ یا کسی اور انداز سے لاٹوں میں تقسیم کر دیتے تھے اور حصہ دار مرضی کی لاٹ لے لیتے تھے"[41]۔ اس ساری بحث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اجتماع میں تقسیم انصاف سے ہوتی تھی۔

رگ وید کے ابتدائی زمانوں میں سبھا میں تمام قبائل کے نمائندے مل کر فیصلہ کرتے تھے۔ کچھ دانشوروں کا خیال ہے کہ سبھا کے ساتھ 'ساہا' کے لفظ کے استعمال کا مطلب ہے کہ فیصلے برہمنوں اور کھشتریوں کے بڑے لوگ ہی کرتے تھے مگر یہ بات ثابت نہیں ہوتی[42]۔ سبھا کے ساتھ 'سبھاساہا' جیسے الفاظ کا مطلب بڑے لوگوں کی مجلس

نہیں بلکہ اس کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ سبھا میں صرف اپنے قبیلے کے ہی لوگ شامل ہو سکتے ہیں اور غیر نہیں۔ لگتا ہے کہ غیر سے مراد ہڑپہ کے باسی تھے جنہیں آریاؤں نے غلام بنالیا تھا۔ عورتیں بھی سبھا میں حصہ نہیں لے سکتی تھیں۔

سبھا کے دو مرکزی حصے تھے: ایک 'محافظینِ ایمان' (Keepers of the Faith) اور دوسرا قبیلے کی کونسل جس کا بنیادی فرض محکمۂ جنگ کو چلانا تھا۔ محافظینِ ایمان قبیلے کے میلوں کا انتظام بھی کرتے تھے اور قبائلی جنگوں کی کونسل لڑائیاں لڑنے کے لیے بنائی گئی تھی[43]۔ بعد کے ذات پات کے نظام میں محافظینِ ایمان اونچی ذات کے برہمن ہوگئے اور جنگی کونسل والے کھشتری بن گئے۔ رگ وید کے آخری حصوں میں سامتی کا مطلب جنگ لیا گیا ہے، مگر اس آخری دور میں نظر آتا ہے کہ کیسے قبائل میں جمہوریت کا خاتمہ ہوا اور کیسے راجے خاندانی بننے لگے۔ اس کے ساتھ ساتھ ذاتی مفاد اور سیاسی طاقت کے لیے مار دھاڑ شروع ہو گئی۔

پورے قبائلی نظام کی تبدیلی کے متعلق ہرپرساد شاستری نے اپنی بنگالی تصنیف 'بدھ دھرم' میں یوں لکھا ہے:

> "لوگ پہلے پیار سے جیتے تھے اور جنت میں رہتے تھے۔ محبت سے کھانا اور جنت کی طرح رہنا ان کی زندگی تھی۔ وہ جو کچھ بھی کرتے تھے وہ مذہب تھا۔ پھر ان کے درمیان رنگ کا فرق آگیا جو کہ کچھ کا اچھا تھا اور کچھ کا برا۔ اس کی وجہ سے غرور پیدا ہوا اور مذہب ختم ہو گیا۔ اس کے ساتھ ہی ان میں سے پیار ختم ہو گیا۔ اس وقت ذخیرہ کرنے کا کوئی خیال نہیں تھا۔ پھر ان میں خوراک ذخیرہ کرنے کی خواہش پیدا ہوئی اور بڑھتی گئی۔ اس کے ساتھ ہی جنسوں (عورت مرد) کے فرق کا بھی شعور آگیا۔ وقت کے ساتھ ساتھ جوڑے بننا شروع ہوئے اور گھریلو کام عورت کے ذمے لگ گیا۔ ذخیرہ کرنے کے لالچ میں اضافہ ہوتا گیا۔ انہوں نے کھیتی باڑی

شروع کر دی جس میں مشترکہ ملکیت ختم ہو گئی۔ زمین ذاتی کاشت کاری کے لیے دی جانے لگی" [44]

یوں محسوس ہوتا ہے کہ بہت ہی شروع میں باہر سے آئے آریا قبائل کے اپنے اندر اور سبھا کے ذریعے جمہوری فیصلے ہوتے تھے اور جنگی کو نسل لوٹ مار کا سامان سارے قبیلے میں تقسیم کر دیتی تھی۔ مگر لگتا ہے کہ شروع میں جنگی کو نسلوں کا بنیادی کام ہڑپہ کے قبائل کے ساتھ جنگیں لڑنا، انہیں غلام بنانا اور ان کی خواتین پر قبضہ جمانا تھا۔ پھر آہستہ آہستہ آریاؤں کے قبائل کی باہمی لڑائیاں شروع گئیں اور جنگی کونسل والوں نے دولت اپنے پاس رکھنا شروع کر دی، ذاتی ملکیت کے تصور میں اضافہ ہوتا گیا اور راجے خاندانی بن گئے۔ قبیلے کے مشترکہ نظام کا ٹوٹنا رگ وید کے بیشتر شعراء کے لیے بہت دردناک تھا اور انہوں نے اس پر بہت گریہ وزاری کی۔

جب قبائلی نظام میں کھیتی باڑی آئی تھی تب عبادات جادو ٹونے کے منتر ہی تھے جنہیں قبیلے کے اپنے ہی لوگ کرتے تھے۔ یہ منتر پڑھنے والے جادوگروں کی طرح تھے۔ قربانیاں کرنے کے وقت منتروں کا پڑھا جانا 'یج' کرنا کہلاتا تھا۔ جب قبائل میں جمہوریت کی جگہ پیشہ ور مذہبی تنظیموں، براہمنوں، اور جنگجوؤں، کھشتریوں کا قبضہ ہو گیا تو پھر یج کرنا بھی نچلے طبقے کے لوگوں کا پیشہ بن گیا۔ ملکیت رکھنے والے طبقات خود کو 'یجمان' کہلوانے لگ گئے [45]۔ اسی طرح اونچے طبقے کے لوگوں نے منتروں کو بھی اپنی ترقی کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ یہ یج کرنے والے مذہبی رسومات کے رہبر برہمنوں سے الگ اور بہت نچلی سطح کے تھے۔

رگ وید کے آخری زمانے تک آتے آتے جو اندھیر نگری شروع ہوئی تھی اس سے نئے خیالات میں جمود آ گیا اور نئی حمدیں لکھنے والے شاعر ختم ہو گئے۔ اس کی جگہ رگ وید کی پہلی تحریر کردہ حمدوں کو بنا سمجھے یاد کرنے اور لوگوں کے سامنے پیش کرنے والا طبقہ وجود میں آ گیا۔ اس طبقے نے قبائلی اشتراک والے دور کی پیداوار کے لیے کی جانے والی عبادات کو لمبی چوڑی مذہبی رسومات کی شکل دینا شروع کر دیا۔ ویدوں کو پڑھنا اور انہیں

خاص رسومات کے ساتھ منسلک کرنا ایک پیشہ بن گیا جو کہ برہمن واد کی ترویج کی صورت میں ظاہر ہوا[46]۔ ابتداء میں نئے پیشہ ور مذہبی طبقے اور جنگیں لڑ کر لوٹ مار کرنے والے طبقات کے درمیان بھی ایک دوسرے کو زیر کرنے کی خلیج حائل رہی مگر آخر کار مذہب کے محافظ جیت گئے اور جنگجو طبقات ان کے منتروں کے محتاج ہو گئے[47]۔ جنگجو کھشتریوں کو لوگوں میں امن قائم رکھنے کے لیے مذہب کے محافظ برہمنوں کی ضرورت تھی۔

نئے ابھرتے ہوئے برہمن واد نے اپنے نظریات میں دوطرفہ استعمال شروع کر دیا۔ اک طرف تو وہ ایک خیالی بھگوان کے وجود کی پوجا کا تصور لے آئے۔ یہ بھگوان انسانوں سے الگ اوپر بیٹھ کر اپنی مرضی سے کائنات کی ہر چیز کو پیدا کرتا اور چلاتا ہے اور انسان کا اس میں کوئی بس نہیں چلتا۔ اس لیے یہ اس کے ہاتھ میں ہے کہ وہ کسی کو برہمنوں کی اونچی ذات میں پیدا کر دے یا شودروں میں۔ اس طرح یہ موجودہ فلسفۂ پیدائش بن گیا۔ اس پر ایمان اور یقین کروا کے ہی نچلی ذاتوں کو طاقت کے استعمال کے بغیر بغاوت سے روکا جا سکتا تھا۔

دوسری جانب برہمن وادیوں نے جادو ٹونے اور نجوم وغیرہ کی طاقت کو بھی بڑھا چڑھا کر بیان کیا تا کہ وہ نچلی ذاتوں کے ساتھ ساتھ کھشتریوں پر بھی غالب آ سکیں اور اپنا محتاج بنا لیں۔ ظاہری طور پر یہ تنتر وادیوں کا ہی انداز لگتا ہے مگر یہ بہت مختلف ہے۔ اس میں انسان خود کائنات کا مرکز نہیں ہے جو اپنی باطنی طاقتوں سے مادی دنیا کو بدل سکتا ہے بلکہ اس میں کچھ خاص افراد بھگوان سے تبدیلیاں کروا سکتے ہیں۔ عملی سطح پر تو برہمن بھگوان اور انسان کے درمیان وسیلہ ہیں اور ان دلالوں کے بغیر کچھ نہیں ہو سکتا۔ یہ دلال بھگوان کی عطا سے مستقبل کی خبریں بھی دے سکتے ہیں اور یہ بھی کہ کون سا کام کس گھڑی انجام پا سکتا ہے۔ اس طرح دلالوں نے انسان کی زندگی کے ہر فیصلے پر قبضہ جما لیا۔ دلالوں نے بتدریج خود پر ایمان پختہ کروا لیا اور ان کی سماجی مہار اپنے ہاتھ میں لے لی۔ یہی کام مسلمانوں میں قاضیوں، ملاؤں اور خصوصاً پیروں نے کیا۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ کھیتی باڑی سے کس طرح بے اعتباری اور جادو ٹونوں کا نظام پیدا اور وسیع ہوا۔ یہ بے اعتباری پورے زرعی سماج میں ہر سطح اور ہر طبقے میں پھیلی۔ یہ بے اعتباری حکمران طبقے کے کھشتریوں میں بھی اتنی ہی تھی بلکہ زیادہ تھی کیونکہ ان کے پاس ایسا بہت کچھ تھا جو لُٹ سکتا یا گم ہو سکتا تھا۔ اس لیے انہوں نے دلالوں کا زیادہ سہارا لیا اور زیادہ تر کام ان سے پوچھ کر کرنے شروع کر دیئے۔ گزرتے وقتوں کی سب بڑی داستانوں میں راجوں اور حکمرانوں نے نجومیوں اور پنڈتوں کے بتائے راستے پر عمل کیا۔ مثال کے طور پر راجہ سلوان نے اپنے بیٹے پورن کو 12 برس قیدِ تنہائی میں رکھا، کسی کو اس کے والد نے دریا بُرد کر دیا اور راجہ پانڈو کو بددعا سے بچے پیدا کرنے کے قابل نہ چھوڑا۔ کتابوں میں تو یہ بھی کہا گیا ہے کہ راجہ داہر نے اپنی بہن کے ساتھ شادی اس لیے کی تھی کہ پنڈتوں اور نجومیوں نے اسے بتایا تھا کہ ہندوستان پر حکومت اس کی ہو گی جو اس کی بہن کے ساتھ شادی کرے گا۔

راجوں نے اپنی جنگیں بھی ان سے پوچھ کر لڑنی شروع کر دیں اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ اقتدار کا لین دین بھی برہمنوں کے ہاتھ میں آ گیا۔ حکمران طبقے پر مذہبی دلالوں کا معلولا تنا زیادہ تھا کہ بابا گورو نانک کی 'بابر بانی' میں بتائے ہوئے منظر نامے کے مطابق ابراہیم لودھی کو یقین تھا کہ مسلمان پیر اور ہندو پروہت اپنی روحانی طاقتوں کے ساتھ بابر کو جنگ میں شکست دے دیں گے۔ اگر پندرہویں صدی کا مسلمان حکمران ٹولہ مذہبی منتروں کے ساتھ جنگ جیتنے کے متعلق سوچ سکتا ہے تو اس سے دو ہزار سال قبل کی سوچ کا اندازہ آپ خود لگا سکتے ہیں۔ ویسے تو انسانی زندگی میں بے اعتباری کا سبھی مذہب فائدہ اٹھاتے ہیں مگر برہمنوں نے اسے انتہا تک پہنچا دیا۔ عبادتوں اور قربانیوں کی رسومات اتنی پیچیدہ بنا دیں کہ ان کے علاوہ کوئی اور کر ہی نہ سکے۔ اور ان پیچیدہ مذہبی رسومات کے بغیر کوئی بھی کام نہ ہونے کا یقین دلا دیا۔ ان رسومات کی ادائیگی کی قیمت میں بھی اضافہ ہوتا گیا اور آخر کار صرف امیر اور دیگر حکمران طبقے کے لوگ ہی اسے برداشت کر سکتے تھے۔ لہٰذا مذہب کے ذریعے دولت اور حکومت لینے کی خدمت بھی طبقۂ امراء تک محدود ہو گئی۔ اس

سے یہ یقین مزید پختہ ہو گیا کہ غریب لوگ اور ان کی ذاتیں بھگوان کو راضی کر ہی نہیں سکتیں اور ان کے ساتھ جو کچھ ہو رہا ہے وہ ٹھیک ہے۔ غریب اور خصوصاً غلام بنائے گئے ہڑپہ کے باسی تو برہمنوں کے مذہب کو جاننے کا بھی حق بھی نہیں رکھتے تھے اس لیے وہ پرانے تنتر واد کے ساتھ منسلک نظریات کے ساتھ ہی وقت گزارتے رہے[48]۔

ایک خیال یہ بھی ہے کہ کھشتری راجے برہمنوں کے اس لیے بھی محتاج ہوئے کیونکہ وہی تعلیم یافتہ لوگ تھے۔ جب قبائلی نظام کی جگہ بادشاہتیں یا ریاستیں بننے لگ گئیں تو کھشتریوں کو سرکاری انتظام و انصرام چلانے کے لیے بھی برہمنوں کی ضرورت پڑ گئی۔ مطلب وہ نوکر شاہی (بیوروکریسی) میں زیادہ لائق تھے اور یہی وجہ ہے کہ انگریز کے آنے بعد بھی برہمن بڑے بڑے عہدوں پر براجمان تھے۔ بلکہ 1947 کے بعد بھی ہندوستان میں کانگریس اور کمیونسٹ پارٹی سمیت ہر سیاسی تنظیم پر برہمن ہی غالب تھے۔

پنجاب میں برہمن واد کا بہت عرصے تک قبضہ نہ ہوا تو عبادات کا کام نچلی ذات کے میراثی کرنے لگے۔ پنجاب میں میراثی آج بھی ملکیت والے طبقات کو یجمان یا ججمان کہتے ہیں۔ ان میں سے بیشتر کی شکلیں اور نقوش دراوڑوں والے ہیں اور اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہ ہڑپہ کے باسیوں کی نسل کے لوگ ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ جب قبائل میں طبقات پیدا ہو گئے تو تیج کرنے کا کام ہڑپہ کے گانے والوں کے حصے میں آگیا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ آریاؤں کی آمد سے قبل بھی حمدیں گانے والے ہوں اور جب طبقاتی تقسیم ہوئی تو پھر یہ کام ان کے سپرد کر دیا گیا۔ ابتداء میں آریاؤں کی سبھا میں ان ہڑپہ کے باسیوں کا تیج کرنا مشکل لگتا ہے کیونکہ سبھا میں آریاؤں کے علاوہ کوئی آ ہی نہیں سکتا تھا۔ یہ قابلِ تحقیق بات ہے کہ ہڑپہ کے گانے والے باسیوں کو تیج کرنے کا کام کب اور کیسے سونپا گیا۔

پنجاب میں مذہبی انتظامات کا کام مسلمانوں میں بھی نچلی سطح کے لوگوں یعنی مولویوں سے کروایا جاتا رہا۔ پرانی تحریروں میں ملا سے جادو ٹونے کا کام بھی تعویذ لکھوا کے لیا جاتا تھا۔ خواجہ فرید کی شاعری میں بھی "ملاں کولوں تعویذ لکھاواں" کا ذکر آتا ہے۔ ملا کا ایک اور بڑا کام خطوط تحریر کرنا اور پڑھنا ہوتا تھا جس کا ذکر وارث شاہ نے ہیر میں کیا ہے۔

ہمارے زمانے تک مساجد کے اماموں اور مولویوں کو کمّی (نچلی سطح کے دستکار) تصور کیا جاتا تھااور گندم کی فصل آنے پر انہیں بھی باقی کمیوں کی طرح گندم دی جاتی تھی۔ بیشتر مدارس میں بھی زیادہ تر غریب گھرانوں کے لڑکے تعلیم حاصل کرتے تھے۔

ایک دوست نے اپنے دادا کی کہانی سناتے ہوئے بتایا کہ وہ روزانہ جلدی نماز پڑھنے جاتے تھے (دیہاتوں میں بیشتر بزرگ ہی نمازیں پڑھتے تھے)۔ ایک روز مسجد کے مولوی نے انہیں کہا کہ وہ ضروری کام سے کہیں جارہاہے تو اذان دادا جی دے دیں۔ دادا جی مان گئے مگر جب مولوی واپس آیا تو دادا جی نے فوراً کہا "دیکھو بھئی آج کے بعد یہ کمیوں والا کام (اذان دینا) مجھ سے مت کروانا"۔ مگر یہاں یہ بات بھی بتاتے جائیں کہ جس طرح برہمن واد کے آنے سے 'یگ' کرنے والوں اور پروہتوں کے کام تقسیم ہو گئے اسی طرح ہی مسلمانوں کے دور میں ملا سے اُوپر والے درجے پر قاضی آ گئے۔ قاضی برہمنوں کی طرح سب سے اونچی سطح پر کبھی نہ پہنچ پائے مگر ریاستی انتظام (عدالتی اور مالگزاری کے کام) میں ان کا اختیار بڑھ گیا۔

پنجابی روایت میں دیکھیں کہ سولہویں صدی کے دمودر داس کی لکھی ہوئی ہیر کے دیہاتی سماج میں قاضی کا کوئی خاص کردار نہیں ہے مگر اٹھارہویں صدی کے وارث شاہ کی ہیر میں قاضی ہر بڑے فیصلے میں موجود ہوتا ہے۔ جو کام وارث شاہ قاضی سے کرواتا ہے، دمودر داس ان میں سے بیشتر کام نچلی سطح کے برہمنوں کے ذمے لگا دیتا ہے۔ دمودر داس میں قاضی ایک ہی بار قصے کے آخر میں آتا ہے اور وہ بھی راجہ کے فیصلے کی حمایت کرتا ہے[49]۔ مگر وارث شاہ کا قاضی راجہ کے کیے فیصلے کو رد کر کے الٹ دیتا ہے۔

اس روایت کی چھان بین اس لیے کی گئی ہے کہ دیکھا جائے کہ مذہب اور ریاست کے گٹھ جوڑ میں کیسے اضافہ ہوتا گیا اور اس سے یہ سمجھنے میں آسانی ہو گی کہ قدیم پنجاب میں کس طرح طبقاتی نظام کے بننے سے برہمن واد کا ارتقاء ہوا ہو گا۔ جس طرح پنجابی روایت میں قاضی دو سو سال میں راجوں کے کمی سے اوپر جا کے ان کے مقابلے میں (بلکہ ان سے بھی طاقتور) آ جاتا ہے اسی طرح قدیم پنجاب میں آہستہ آہستہ برہمن سب

سے اونچی ذات کے مقام پر پہنچتا ہے۔ موجودہ زمانے میں برصغیر کے مذاہب کے پیروکاروں (سبھی مذاہب کے) کی طاقت میں 1970 کے بعد پیداواری طریقہ بدلنے پر اور دیہاتیوں کے شہروں کی طرف جانے سے اضافہ ہوا ہے۔ ریاست اور سیاست میں مذہب شہری ثقافت کے ذریعے آیا ہے[50]۔

نظریہ: تصادم اور تعمیرِ نو

اوپر ہم نے ہڑپہ کے باسیوں اور آریاؤں کی بنیاد کو لے کر دونوں میں الگ الگ اور یکساں ارتقاء کی بات کی ہے۔ ہڑپہ کے باسیوں کے کھیتی باڑی اور آریاؤں کے مویشی پالنے والے پس منظر کو تسلیم کر کے ان کے نظریات کی بات ہوئی۔ تقابلی طریقے (Comparative Method) کو استعمال کرنے کے لیے ان کے الگ الگ بنیاد پر قائم نظریات کی ٹھوس شہادت کے لیے دانشوروں نے دنیا میں ان قبائل پر بھرپور تحقیق کی جو ابھی تک کھیتی باڑی کے اولین زینوں یاں مویشی پالنے کی منازل پر تھے۔ اس میں امریکہ اور افریقہ کے قبائل کو بھی جانچا گیا مگر پنجاب یا ہندوستان کی تاریخ کو سمجھنے کے لیے کھاسی اور ٹوڈا قبائل پر بھرپور تحقیق کی گئی۔

کھاسی قبیلہ ہندوستان کے میگھالیہ علاقے سے تعلق رکھتا ہے اور ان کی اکثریت مشرقی آسام اور بنگلہ دیش میں مقیم ہے۔ ان کی زبان کا نام کھاسی ہے جو جنوبی ایشیاء (Austo Asiatic) کی زبانوں کے خاندان میں تسلیم کی جاتی ہے۔ ان کی خاص بات یہ ہے کہ یہ بیسویں صدی کے آخر تک کھیتی باڑی کی ابتدائی منزل پر تھے۔ یہ زراعت کے لیے جانوروں کے ذریعے کھینچا جانے والا ہل بھی نہیں استعمال کرتے تھے۔ ان کا پورا نظام مادری ہے جس میں عورت ہی جائیداد کی وارث ہوتی ہے اور اسی سے نسل چلتی ہے۔ خاوند نہ عورت کے گھر رہتا ہے اور نہ ہی وہاں سے کھاتا ہے۔ وہ رات گئے آتا ہے اور دوبارہ اپنی ماں کے گھر چلا جاتا ہے۔ وہ اپنی آمدن بھی بیوی کی بجائے اپنی ماں کے خاندان کو دیتا ہے۔ ان کی پوجا کی رہبری بھی عورتیں کرتی ہیں۔ سارے قبیلے کی بڑی پجارن بھی عورت

ہی ہوتی ہے[51]۔ اس کے برعکس مویشی پالنے والے سماج کی ابتدائی حالت پر تحقیق کے لیے ٹوڈا قبیلہ تلاش کیا گیا۔ یہ دراوڑی زبان بولتے ہیں اور تامل ناڈو کے نلگری ہل کے علاقے میں بستے ہیں۔ یہ مویشی چرانے کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں کرتے اور ضرورت کی اشیاء ہمسایہ قبائل سے لیتے ہیں۔ ان کا پورا نظام مردانہ غلبے والا ہے اور وہی جائیداد کا مالک ہوتا ہے اور اسی سے نسل چلتی ہے۔ ان میں کثیر شوہری (polyandry) نظام ہے اور خاندان کے سبھی بھائی ایک عورت کے ساتھ شادی کر لیتے ہیں[52]۔ یہ لڑکیوں کو پیدا ہوتے ہی مار دیتے تھے۔ اب کہا جاتا ہے کہ انہوں نے یہ رسومات ترک کر دی ہیں۔ مگر ان کی بیسویں صدی کے آخر تک کے طرزِ زندگی پر تحقیق کر لی گئی تھی۔

مذکورہ بالا دو شہادتوں کے ذریعے یہ ثابت ہے کہ زراعت میں عورت اور مویشی پالنے والے سماج میں مرد غالب ہوتے ہیں۔ اس پس منظر کو ذہن نشین رکھتے ہوئے کہ ہڑپہ کے باسیوں اور آریاؤں کے سماجوں میں نظریات کا ارتقاء کیسے کیسے ہوا۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ہڑپہ کے باسیوں کے مادری نظام میں سے تنتر واد، چار واک اور سنکھیا جیسے مادہ پرست فلسفے پیدا ہوئے۔ اسی طرح کے مادہ پرست فلسفے کو تنتر واد، چار واک، جوگ اور بعد ازاں سنکھیا نظریات کے ذریعے پیش کیا گیا۔ ان مادہ پرست دانشوروں کے لیے لوک آستا (عوامی سوچ) کا لفظ بھی مستعمل ہے۔ ان میں سے چار واک یا لوک آستا (عوامی سوچ) کو ممتاز مانا جاتا ہے[53]۔

کہا جاتا ہے کہ لوک آستا جیسے مادہ پرست فلسفوں کی بنیاد بدھ مت اور جین مت سے پہلے رکھی جا چکی تھی۔ بلنگٹن کا کہنا ہے[54] کہ 600 قبل مسیح میں چار واک نام کے ایک عالم نے برہسپتی سوتر میں اس فلسفے کو تحریر کیا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کا موجد اجیتا کاسا کامبلی تھا[55] یہ مانا جاتا ہے کہ اس فلسفے چار واک کا نام دوسری یا تیسری صدی میں مشہور ہوا۔ یہ فلسفہ روحانی خیالات کا تمسخر اڑاتا ہے اور انہیں مسترد کرتا ہے۔ اس کے مطابق انسان کا سارا علم اس کے حواس کے ذریعے جمع کردہ شہادتوں پر ہی مبنی ہوتا ہے[56]۔ یہ ساری دنیا کو چار عناصر، مٹی، پانی، آگ اور ہوا پر مشتمل مانتا ہے[57]۔ علاوہ

ازیں یہ خیال بھی ہے کہ اس کا نام 'چار واک' رکھا ہی اس لیے ہوگا کہ یہ چار عناصر کو دنیا کی بنیاد سمجھتا ہے۔ پنجابی میں چار کا مطلب ہے چار کا ہندسہ اور واک کا مطلب ہے کہنا یا مسلمہ بات۔ مگر علماء نے زبردستی چار کا مطلب 'چبانا' یا 'خوبصورت' لیا ہے۔

یہ مضحکہ خیز بات ہے کہ اس فلسفے نے جہاں جنم لیا وہاں کی لغت کو چھوڑ کر کوسوں دور کی لغات کی تلاشی لی گئی ہے۔ ظاہر بات ہے کہ 600 سال قبل مسیح میں پنجاب میں جدید تہذیب تھی اور یہیں نظریات کی جنگ تھی اور یہاں 'چار واک' کا سیدھا مطلب 'چار باتیں یا عناصر' پر مشتمل نظریہ تھا۔ اسی لیے اس نظریئے میں حیات بعد الموت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ انسان اور اس کے جسم کو مادی ماننے کو بلھے شاہ مٹی کا کھیل کہتے ہیں:

ماٹی قدم کریدی یار
ماٹی جوڑا، ماٹی گھوڑا، ماٹی دا اسوار
ماٹی ماٹی نوں دوڑائے، ماٹی دا کھڑکار
ماٹی ماٹی نوں مارن لگی، ماٹی دا ہتھیار
جس ماٹی پر بہتی ماٹی، تس ماٹی ہنکار
ہس کھیڈ مڑ ماٹی ہوئی، ماٹی پاؤں پسار[58]

اس فلسفے کے مطابق زندگی کا کھیل اسی دنیا میں ہی ہے اور انسان کا اپنے 'تن' کو ماننا ہی اصل مقصد ہونا چاہیئے۔ اگر چار واک کے فسلفے کے پس منظر میں شاہ حسین یا پنجابی روایت کے دیگر شعراء کو پڑھا جائے تو بات واضح ہو کر سامنے آ جاتی ہے۔ شاہ حسین کے کچھ مصرعے ملاحظہ فرمائیں:

نی مائے سانوں کھیڈن دے، میر اوت کھیڈن کون آسی
وت نہ آسی اہل جوانی، ہس کھیڈ لے نال دل جانی

منہ تے پوسی آ خاک داد ھوڑا

وت نہ آونا بھولڑی ماؤ

ایہو واری تے ایہو داؤ، بھلا کریں تاں بجھ لے ناؤں

ہسن کھیڈن بھائے اساڈے، دتا جی رب آپ اسانوں

اک روندے روندے گئے، اک ہس رس لے گئے گوئے میدانوں

جھمے جھم کھیڈلے منجھ ویہڑے، جیہدیاں نوں ہر نیڑے [59]

پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ کیسے آریاؤں کا قبائلی نظام ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہوا اور اس میں طبقات پیدا ہو گئے۔ مگر مصنفین نے اس پہلو پر زیادہ بات نہیں کی کہ آریاؤں کا اشتراکی نظام کیوں اور کیسے ٹوٹا اور اس کی جگہ کس قسم کا سماج پیدا ہوا۔ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ آریاؤں کے پرانے نظام میں کھیتی باڑی اور ہڑپہ کی خواتین کے ذریعے تبدیلی آئی۔ یہ فرض کر لینا درست نہیں ہے کہ نظام وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ خود بخود تبدیل ہو جاتا ہے۔ اگر بنیادی پیداواری طریقے میں تبدیلی نہ آئے تو ایک نظام کئی صدیوں تک بھی چل سکتا ہے۔ ہمارا ذاتی تجربہ یہ ہے کہ پنجاب میں موریاؤں کے وقت کا نظام ستر کے عشرے تک قائم تھا جس کو مشینی پیداوار نے ختم کیا۔ لہٰذا اگر آریا 1300 قبل مسیح میں مویشی پالتے تھے تو وہ آج تک بھی مویشی پالنے والے رہ سکتے تھے جیسے ٹوڈا قبیلہ تھا۔ مگر ہوا یہ کہ وہ سات سو برسوں میں بتدریج کھیتی باڑی کی طرف آ گئے اور اس کے ساتھ ہی اس کی ساخت ٹوٹ گئی۔ چوتھی صدی قبل مسیح کے پانینی کی تحریر سے پتہ چلتا ہے کہ آریاؤں میں کھیتی باڑی شروع ہو چکی تھی اور دیگر تجارتی اشیاء بھی بننا شروع ہو گئی تھیں۔

ایک بات جس پر شاید بہت توجہ دی گئی ہے وہ یہ ہے کہ آریاؤں کے پنجاب میں بننے والے خاندان کی ترکیب بھی بے ترتیب تھی۔ انہوں نے اپنے گھر حملوں کے ذریعے

عورتوں کو اٹھا کر آباد کیے تھے اس لیے ان کا مردانہ غلبے والا نظام دوہرے رعب داب کا حامل تھا۔ ایک تو وہ مویشی پالنے والے مردانہ غلبے کے نظام سے تھے دوسرا گھر میں بسائی جانے والی خواتین مفتوحہ دوسرے رنگ کے لوگوں میں سے تھیں۔ لہٰذا خاندان کے اندر ہی چپقلش اور تصادم ہونا لازم ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ عورتوں کی قلت کے سبب آریا کثیر شوہری (Polyandry) نظام بھی پنجاب میں لے آئے۔ مہا بھارت کے دور تک آتے آتے آریاؤں کے نظام میں کافی آزادی نظر آتی ہے۔

ہمیں آریاؤں کے پہلے ادوار میں خاندان کی ترکیب صاف نظر نہیں آتی۔ مگر محسوس یوں ہوتا ہے کہ زراعت میں آنے سے ان کی مویشی پالنے والی سوچ میں تبدیلی آئی ہوگی اور ان میں بھی جادو ٹونے کے استعمال میں اضافہ ہوا ہوگا۔ بعد میں لکھا جانے والا اتھر وید ہی جادو ٹونوں کے متعلق۔ اس کے ساتھ ہڑپہ کی خواتین کے آزادی کے مطالبے ان کی نسلاً کھیتی باڑی کی معلومات کی وجہ سے بھی فرق پڑا ہوگا۔ ویسے تو شروع میں ان کے اپنے نظریات بھی مادی اشیاء مانگنے تک تھے مگر کھیتی باڑی سے اس میں مزید فرق آیا ہوگا۔ لہٰذا جب ہم مہا بھارت کے زمانے تے پہنچتے ہیں تو لگتا ہے کہ ایک طرف تو سیاسی سطح پر خاندانی نظام آگیا تھا اور دوسرا خواتین کا مقام کم تو نہیں ہوا تھا مگر جاتا ہوا محسوس ہوتا تھا۔ پتاما بھیشم، اور راجہ پانڈو کے بیانات سے بھی واضح ہوتا ہے کہ ان کے زمانے سے بھی پہلے عورت کو مکمل آزادی تھی اور وہ جائیداد میں حصہ دار بھی مانی جاتی تھی۔ پھر جیسے پانڈو، کورو اور مزید بڑے بڑے رشی پیدا ہوتے ہیں اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ آریاؤں میں ایک ماں باپ کا امتیازی (Exclusive) رشتہ نہیں تھا۔ خونی رشتوں کے مابین جنسی فعل (Incest) بھی ابھی تک موجود تھا۔

معاشی اور سماجی سطح کے متعلق ہمیں پانٹی سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے اس کے مطابق سماج رنگ کی بنیاد پر تقسیم تھا۔ ہڑپہ کے مفتوحہ لوگ بستیوں سے باہر رکھے جاتے تھے اور ان کی محنت کو بہت سستے انداز میں استعمال کیا جاتا تھا۔ محسوس ہوتا ہے کہ کھیتی باڑی کی جسمانی مشقت اور ضرورت کی دیگر تمام اشیاء یہ دستکار ہی بناتے تھے۔ موجودہ

پنجابی میں ہر ہل چلانے والے کو 'ہالی' کہا جاتا ہے مگر سنسکرت لغت میں ہالی کا مطلب محنتی یا ہل چلانے والا مزدور ہے۔ پانینی خود بھی بتاتا ہے کہ مزدوروں سے کھانے کے بدلے کھیتی باڑی کروائی جاتی تھی۔ کھانے کی دی جانے والی اقسام کی مدد سے کھیت مزدوروں کی پہچان ہوتی تھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں کلاسیکی معنوں میں تو جاگیر داری بہت بعد میں آئی مگر رنگ کی سطح پر ہونے والی زمینداری پانینی کے دور تک آچکی تھی۔ اس کا فائدہ آریاؤں کا ایک طبقہ ہی اٹھا رہا ہو گا کیونکہ ان کے اندر بھی مشترکہ قبائلی نظام ٹوٹ کر طبقات پیدا ہو چکے تھے۔ اس نئے طبقاتی نظام کے خلاف بڑا افسوس تھا اور پرانے اشتراک کی بہت فرقت تھی۔

اسی لیے جب قدیم سماج میں طبقاتی نظام پختہ ہو گیا تو لوگوں، خصوصاً شاعروں، میں پرانے مشترکہ نظام کی فرقت (Nostalgia) یا ہجر و فراق بھی بڑھتا گیا۔ رگ وید کے آخری زمانے کے شعراء میں یہ فراق اور بھی زیادہ پایا جاتا ہے۔ بھگتوں، جوگیوں، صوفیوں کے بیشتر نظریات اس فراق کا اظہار ہیں اور موجودہ شاعر شوکمار بٹالوی اور نجم حسین سید کا بھی۔ شروع میں دیئے گئے سلطان باہو کے بیت کے آخر مصرعے میں "لبھی وست کھڑاتی" کا یہی مطلب ہے۔ اشتراک کی اسی خواہش کو مہاتما گوتم بدھ نے اپنے نظریئے کی بنیاد بنایا۔ مگر ہم بدھ مت سے قبل جین مت کے متعلق کچھ باتیں کر لیں۔ اس کے پنجاب میں سیاسی سطح پر رکھے جانے کا اس سے پتہ چلتا ہے کہ چندر گپت موریہ اور اس کا سیاسی استاد چانکیہ جین مت کے ہی پیروکار تھے۔

جب قبائل کا مشترکہ اور جمہوری نظام زمیں بوس ہو گیا، رگ وید کے خداؤں نے طبقاتی نظام کے ذریعے شکل تبدیل کر لی اور پنجاب میں نظریہ ایک نئے موڑ پر آ کھڑا ہوا۔ اس نظریئے کا ایک فریق برہمن واد کے نظریئے کی تعمیر میں لگ گیا اور اس کا بنیادی مقصد انسانوں سے اوپر دنیا کو چلانے والی ایک ہستی کو ثابت کرنا تھا۔ انسانوں سے آزاد، اوپر بیٹھ کر دنیا چلانے والی ہستی کی موجودگی کو ثابت کرنا اس لیے ضروری تھا کہ 'پیدائش' کے فلسفے کو منوایا جائے۔ اس بات کو ربی بنا دیا جائے اور ثابت کر دیا جائے کہ

ذات پات کا نظام انسان کی قدرت سے باہر ہے کہ اوپر والی ہستی ہی فیصلہ کرتی ہے کہ کون برہمن پیدا ہو گا اور کون شودر۔ انسانوں کو اوپر بیٹھی ہستی کے کیے ہوئے فیصلے بغیر حیل و حجت ماننے چاہئیں اور شودروں کو اپنی حالت کے متعلق کسی انسان کو ذمہ دار نہیں سمجھنا چاہیئے اور چپ چاپ بڑی ذاتوں کی خدمت کرتے رہنا چاہیئے۔

برہمن وادیوں کے برعکس دوسرا فریق ہڑپہ کے باسیوں کی روایتی مادہ پرست سوچ کو نئی شکل دے کر پیش کرنے والوں کا تھا۔ اس نئی سوچ کا ایک چھوٹا سا اظہار جین مت میں ہوا کیونکہ یہ نظریہ بھی کسی اوپر والی ہستی، رب یا بھگوان کو نہیں مانتا اور دنیا میں علت اور معلول کے اصولوں کو ہر چیز کی بنیاد مانتا ہے۔ پنجاب میں آریاؤں اور ہڑپہ کے باسیوں کا میل جول پہلے سے تھا اور گہرا تھا اور ابھی تک اس میں ہڑپہ تہذیب کے خیالات کا بہت زیادہ معلول تھا لہٰذا جین مت کی قبولیت میں اضافہ ہوا۔ کچھ عالم یہ بھی کہتے ہیں کہ جین مت ہڑپہ تہذیب کا بھی نظریہ تھا اور اسی لیے کھدائیوں میں کوئی مندر یا عبادت گاہ کا نشان نہیں ملا[60] مگر جب تک ہڑپہ کی تحاریر پڑھی نہیں جاتیں اس وقت تک اس بات کا فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ یہ بات مصدقہ ہے کہ ہڑپہ کے باسیوں کا نظریہ جین مت کے قریب تھا۔

مگر جین مت زیادہ لوگوں کا مذہب نہیں بن سکتا تھا۔ اس مذہب میں کسی بھی جاندار کو مارنے کی ممانعت ہے۔ زمین پر اوپر اور نیچے کی جڑی بوٹیوں اور جڑوں کو کاٹنے کی ممانعت ہے۔ اس لیے کھیتی باڑی کرنے والے کبھی بھی جین مت کے اصولوں پر نہیں چل سکتے۔ یہی کچھ دیگر پیشوں کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے جن کے کام میں کسی جاندار کا نقصان ہو سکتا ہے۔ لہٰذا یہ مذہب صرف بیوپاریوں اور تاجروں تک ہی رہا کیونکہ وہی ایسے پیشے تھے جن میں ہر جاندار کے نقصان سے بچا جا سکتا ہے۔ جب پنجاب میں جین مت کی پیروی شروع ہوئی تو اس دور میں گنگا جمنا کے میدانوں میں برہمن واد پھوٹنا شروع ہو چکا تھا مگر ابھی اس کی گرفت مضبوط نہیں تھی۔ جین مت کے پیروکار چندر گپت موریہ کے مگدھ کے علاقے پر قبضے اور اشوک موریہ کے بدھ مت کی پیروی شروع کرنے سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ابھی برہمن واد کی پوری فتح نہیں ہوئی تھی۔

برہمن واد تو نئے تعمیر ہوتے ہوئے طبقاتی اور ذات پات کے نظام کے نظریات تیار کر رہا تھا مگر اصل بات تو یہ تھی کہ نیا لوٹ مار کا نظام ترقی کر رہا تھا۔ جس طرح پہلے کہا گیا ہے کہ لوگوں میں (اور کسی حد تک حکمران طبقے میں بھی) پرانے مشترکہ نظام کی بڑی خواہش تھی۔ اسی خواہش کو پورا کرنے کے لیے کئی دانشور نئے فلسفے لے کر آئے مگر ان میں سے عوامی قبولیت صرف بدھ کو ملی۔ بُدھ کسی ماورائی ہستی کو نہیں مانتا تھا، رنگ، ذات پات اور جنسی تفریق کرنے کے بھی خلاف تھا۔ اس لیے اس نے بھکشوؤں کی جماعتیں بنانا شروع کیں جو اس کے اصولوں کے مطابق چلتی تھیں مگر یہ جماعتیں دنیا داری سے رشتہ توڑ کے سماج سے باہر بنتی تھیں جن میں انسان دنیا کی ساری خواہشات کو دبا کر نجات تلاش کرتا تھا۔

جین مت کی طرح بدھ مت بھی شروع میں امیر بیوپاریوں میں ہی مقبول ہوا اور انہوں نے ہی پہلے اس کے لیے ٹھکانے بنائے۔ بُدھ نے جب تبلیغ شروع کی تو ابتداء میں اس میں شامل ہونے والے تعلیم یافتہ اور امیر لوگ تھے۔ سب سے پہلے آنے والوں میں تاپوسا، بھالیکا اور دیگر بیوپاری خاندانوں کے افراد تھے[61]۔ پھر جب بدھ نے ایک سانپ پر فتح پانے کا معجزہ دکھایا تو فقیری رستے کے ہزار برہمن اس کے ساتھ آ گئے[62]۔ مگدھ سلطنت کا مہاراجہ بھنبا سارا (558-491 BC) بھی بدھ ہو گیا اور اس وقت کے سب سے امیر تاجر اناتھاپنڈیکا نے راجہ سے سب سے بڑا اور شاندار باغ خرید کر بدھ کی نذر کر دیا[63]۔ کوسالا کا راجہ پاسندی (چھٹی صدی قبل مسیح؟) بھی بدھ کا مرید تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ موریہ سلطنت کا اشوکا بھی بدھ مت کا پیروکار ہو گیا تھا۔ ان شہادتوں سے یہ تو پوری طرح ثابت ہو جاتا ہے کہ بدھ کے زمانے میں اس کے ساتھ شامل ہونے والے لوگ اونچے طبقے کے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ بدھ نے غلاموں، ساہوکاروں کے قرضوں کے جال میں پھنسے اور بادشاہ کے فوج سے مفرور سپاہیوں کو بدھ حلقوں میں مرید بنانے پر پابندی عائد کر دی[64]۔ یہاں یہ بات بھی واضح ہے کہ اس زمانے تک غلامی بھی آ چکی تھی، تجارت اور سود خوری کا نظام کافی ترقی کر چکا تھا۔

مگدھ کی ہریانکا سلطنت کے راجہ بھمباسارا نے بدھ کی ہدایت مطابق دراوڑوں کی مضبوط۔سلطنت وجی پر حملہ نہیں کیا تھا مگر اس کے بیٹے اجاتاشاترو (492-460 قبل مسیح) نے اپنے والد کو قید کر دیا اور لچاویوں کی اس سلطنت کو توڑ پھوڑ کر ختم کر دیا[65]۔ بادشاہتوں کے لالچ کی اس سے بڑی مثال نہیں ہو سکتی کہ ہریانکا سلطنت کے ساتھ بادشاہوں نے اپنے باپوں کو قید یا قتل کیا۔ مغلوں اور دیگر بادشاہوں کے باپوں اور بھائیوں کو مارنے کی روایت قبل مسیح میں بادشاہتیں بننے کے ساتھ ہی شروع ہو گئی تھی۔ جب چندر گپت موریہ نے مگدھ پر قبضہ کیا تو اس وقت ہریانکا کی جگہ نندا سلطنت وجود میں آ چکی تھی جس کے پہلے بادشاہ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ایک حجام تھا۔ یہ تمام ذکر اس لیے ہوا ہے کہ معلوم رہے اس زمانے میں کیسے قبائلی نظام کی جگہ بادشاہتیں بن اور ٹوٹ رہی تھیں اور کیسے ہر طرف مار دھاڑ ہو رہی تھی۔ اس مار دھاڑ کے المیہ دور میں ہی بدھ نظریہ پروان چڑھا۔

بدھ کے متعلق دو متضاد خیالات ہیں۔ پہلا تو قبولِ عام نظریہ یہ ہے کہ بدھ نے ذات پات کے نظام کو توڑا اور غریب و ناتواں لوگوں کو اوپر اٹھایا[66]۔ یہ بھی کہ اس نے خدائی نظام کو مسترد کر کے اس زمین پر انسانوں کی زندگی کی طرف توجہ مبذول کی۔ اس نے پیدائش کی بجائے عمل کو بلند کیا۔ انسان بڑا یا چھوٹا اپنے پیدائشی خاندان سے نہیں اپنے اعمال سے بنتا ہے۔ بدھ حلقے میں ہر ذات کا مرد یا عورت آ سکتے تھے[67]۔ اس کے برعکس دوسرا نظریہ یہ ہے کہ بدھ مت اشرافیہ اور اونچے طبقے کے لوگوں کی تحریک تھی اور اس نے عام انسانوں کی زندگی کے سکون کے لیے کچھ نہیں کیا۔ شاید ان دونوں باتوں میں ہی کچھ نہ کچھ سچ ہے۔

یہ سب باتیں اپنی جگہ مگر بدھ مت کی عام لوگوں میں بھی قبولیت ہونے سے یہ پتہ لگتا ہے کہ اس تحریک کو آگے لے جانے میں اشرافیہ کی مدد ہی نہیں اس کے فلسفے میں بھی کوئی ایسی بات تھی جو لوگوں کے دل کو بھا گئی۔ وہ بات یہ تھی کہ بدھ قبائلی اشتراک اور جمہوریت کے خیالوں کا ڈھانچہ بنانے میں اپنے دور کے پیغمبروں اور دانشوروں میں

زیادہ کامیاب تھا[68]۔ اس نے اپنی زندگی میں ہی بدھ بھکشوؤں کی جماعتیں بنا دیں اور ان کے اصول و قوانین تحریر کر دیئے۔ بھکشوؤں کے حلقوں میں پوری یکسانیت تھی اور فیصلے جمہوری انداز میں ہوتے تھے۔ اس طرح بدھ نے مار دھاڑ کے نظام کے اندر چھوٹے چھوٹے جزیرے (بدھ مقام) بنا دیئے جو پرانے قبائلی طرز کے تھے۔ بدھ نے ایسا ہی نظام اپنے ساکیہ قبیلے میں بھی دیکھا تھا[69]۔ بدھ کی زندگی میں ہی اس کے قبیلے ساکیہ کا قتل عام ہوا تھا اور اس کا قدیمی اشتراک اور جمہوریت ختم کی گئی تھی۔ اس کے سامنے ہی اس کے دوست راجہ بھمباسار کو اس کے بیٹے نے قید کر کے اور بھوکا رکھ کے مارا تھا۔ اس کے دوسرے مرید کوسالا کے راجہ پاسندی کا تخت بھی اس کے بیٹے نے چھین لیا تھا اور وہ مر گیا تھا[70]۔ یہ ویسا دور تھا جس کے متعلق بلھے شاہ نے اپنے اٹھارویں صدی کے پنجاب کی انارکی کے متعلق کہا تھا:

جد آپو اپنی پے گئی، دھی ماں نوں لٹ کے لے گئی
پیو پتراں اتفاق نہ کوئی، دھیاں نال نہ مائے [71]

بدھ کے پاس نئے پیداواری نظام اور اس کے اندر بنتے (یا ٹوٹتے) رشتوں کو روکنے کا کوئی فارمولا نہیں تھا۔ اس کے پاس ذاتی لالچ کی بنیاد پر ابھرتے طبقاتی نظام کا کوئی حل نہیں تھا۔ لہٰذا اس نے فکر ختم کرنے اور آزادی حاصل کرنے کا راستہ گزرے وقتوں کی طرز پر گروہ بندی کرنے میں ڈھونڈا۔ اس کے بھکشو دنیا داری ترک کر کے اشتراک میں رہتے تھے اور اپنے فیصلے جمہوری انداز میں کرتے تھے۔ یہ روزمرہ زندگی میں بڑھتی کھینچا تانی کے خلاف ایک تصوراتی ڈھانچہ تعمیر کرنے والی بات تھی۔ بدھ مت کے پنجاب میں پھیلنے کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ یہاں ہڑپہ کے باسیوں کے زمانے سے مشترکہ زندگی گزارنے کی بہت خواہش تھی۔ بدھ مت میں کسی ماورائی ہستی یا رب کا بھی کوئی تصور نہیں تھا اور ان کی شادی بیاہ کے متعلق بھی کوئی قانونی بندشیں نہیں تھیں۔ گوتم بدھ کی اپنی شادی اپنی پھوپھی زاد سے ہوئی تھی[72]۔ پنجاب میں بدھ مت کی مقبولیت میں اضافے کا یہ سبب بھی ہو گا کہ بدھ بھکشوؤں میں مردوں کے ساتھ خواتین بھی شامل ہو سکتی تھیں

اور یہاں خواتین کے مذہبی رہنماء ہونے کی روایت بہت پرانی تھی۔ بدھ کی ایسی صفات پنجاب کے طرزِ عمل کے لیے بہت قابلِ قبول تھیں لٰہذا یہ پورا علاقہ بدھ ہو گیا۔ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ جب بدھ مت پنجاب میں آیا تو وہاں چھوٹے موٹے دارالحکومت بھی بن رہے تھے مگر ابھی قبائلی سطح پر رہنے والے لوگوں کی اکثریت پنجاب میں موجود تھی۔ کوسامبی کے مطابق:

> "نیا مظہر یہ تھا کہ ریاست براہِ راست تشدد کے ذریعے اپنا آپ منوا رہی تھی اور یہ بہت بڑی تبدیلی تھی۔ پہلے والی قبیلے کے انتخابات والی یا اس کے اصولوں والی حالت ابھی پنجاب میں چل رہی تھی مگر گنگا وادی میں ختم ہو چکی تھی"۔[73]

پنجاب میں اشتراک اور انتخابات کا نظام شاید دیر تک اس لیے بھی چلتا رہا کیونکہ یہ ہڑپہ کے باسیوں کا بڑا مرکز تھا اور آریا مردوں نے یہاں کی خواتین سے شادیاں کر رکھی تھیں۔ ظاہر بات ہے کہ یہ خواتین اپنے ساتھ ہڑپہ کے باسیوں کے پرانے رسوم و رواج بھی لے کر آئی ہوں گی۔ پھر جب آریا پنجاب میں آئے تھے تو وہ خود بھی قبائلی سطح پر تھے اور ان میں بھی جمہوری فیصلے کرنے کا رواج تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ وجہ بھی ہو گی کہ پنجاب میں پانچویں اور چھٹی صدی قبل مسیح سے لگاتار حملے ہوتے گئے جس کے خوف سے نئے پیدا ہوتے مذہبی طبقے کے لوگ (جو بعد ازاں برہمن کہلائے) بھاگ کر گنگا جمنا وادی کی طرف چلے گئے ہوں گے اور وہاں ان کے لیے برہمن واد کا نظام بنانا آسان ہو گیا ہو گا۔ پنجاب میں شہروں کے بار بار اجڑنے سے دیہاتی بستیاں ہی بچی ہوں گی جن میں پرانا جمہوری نظام قائم رہا ہو گا۔

ابو ریحان البیرونی اپنی کتاب 'الہند' میں رقمطراز ہیں کہ محمود غزنوی کے حملوں سے ہندو برہمن پنجاب سے بھاگ کر گنگا جمنا وادی اور جنوب کی طرف چلے گئے اور اس سے ہندو علم کے خزانے دور چلے گئے۔ مگر اندازہ یہ ہے کہ برہمن وادی پہلے ہی بھاگ گئے ہوئے تھے جس کے متعلق البیرونی کو معلومات نہیں تھیں۔ البیرونی اپنی تصنیف میں

برہمن واد کے فلسفے کو کھول کر بیان بھی کرتے ہیں اور اس کی مناسب حد تک تعریف بھی کرتے ہیں۔ اس کے برعکس وہ پنجاب کے عوام کے متعلق بہت تحقیر کا اظہار بھی کرتے ہیں۔ شمال کی طرف سے آنے والے حملہ آوروں اور ان کے اتحادیوں کا یہی طرزِ عمل رہا کہ وہ ہندوؤں کی اونچی ذاتوں کے ساتھ تو لین دین کرتے رہے اور انہیں اپنی حکومتوں کا حصہ بھی بناتے رہے مگر وہ نچلی ذاتوں سے مذہب تبدیل کر کے مسلمان ہونے والے دین داروں کے ساتھ ویسے ہی نفرت کرتے رہے جیسے اونچی ذات کے ہندو کرتے تھے۔ اکبر کے نورتنوں میں راجہ ٹوڈر مل، راجہ بیربل اور راجہ مان سنگھ سمیت سارے ہندوؤں کے حکمران طبقے سے تھے۔ اکبر کی کامیابی ہی یہی تھی کہ اس نے مسلمان اور ہندو حکمران طبقے میں لوگوں کے خلاف اتحاد مضبوط کر لیا تھا۔ اس کے دور میں کسانوں کا حال بہت برا تھا۔ دیہاتوں کی لوٹ مار شہروں کی طرف آ رہی تھی اور شہر بڑھتی ہوئی امارت کی وجہ سے اکبر سے خوش تھے۔ ایک وجہ یہ بھی ہے شہروں کے تاجر اور امیر طبقے کو کبھی مذہب تبدیل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔

البیرونی کی برہمنوں کو پنجاب میں سے بھگانے والی بات کسی حد تک درست بھی ہو سکتی ہے مگر یہ بھی سچ ہے کہ ہمیشہ سے پنجاب کی سیاست میں برہمنوں کا کوئی بڑا حصہ نہیں رہا[74]۔ البیرونی پنجابی سماج کے متعلق کچھ نئی باتیں بھی کرتے ہیں۔ البیرونی کے مطابق پنجاب کے باشندے (کہتے تو وہ ہندوستانی ہیں مگر انہوں نے صرف پنجاب ہی دیکھا تھا اور ان کا اصل مطلب پنجابی ہی ہے) وسط ایشیاء کے مردوں سے بہت مختلف ہیں۔ وہ کئی طرح کے اختلاف بتا کر یہ بھی کہتے ہیں کہ یہاں کے مرد ہر کام میں اپنی بیویوں سے مشورہ کرتے ہیں جبکہ وسط ایشیاء کے مرد نہیں کرتے[75]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بارہویں صدی تک بھی پنجاب میں مادری نظام کا معلولباقی تھا اور خواتین کا مقام دوسری جگہوں کے مردانہ غلبے کے نظام سے بہتر تھا۔ البیرونی کا واسطہ شہری اور بڑے مراکز میں رہنے والے اونچی ذاتوں کے مردوں سے پڑا ہو گا۔ اگر وہ دیہاتی سماج اور دیگر نچلی ذاتوں کو بھی دیکھتے تو انہیں پتہ چلتا کہ ان طبقات میں عورت کا مقام مزید بہتر تھا۔

اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ہڑپہ کے باسیوں کا نظریہ کتنی گہری سطح پر اپنا وجود قائم رکھ رہا تھا۔ اس قدیم قبائلی سماج کا ایک مظہر یہ بھی تھا کہ دیہاتوں میں سب سے نچلی سطح کے، اپنی عمر سے بر بڑے مرد اور عورت کو احتراماً (چچا، چچی، اماں، بابا کہہ کر) مخاطب کیا جاتا تھا۔ یہ اب آ کر تبدیل ہوا ہے اور بچے بھی بڑی عمر کے ملازمین کو نام سے پکارنے لگے ہیں۔

اپنے خاص پس منظر کی وجہ سے بدھوں کو پنجاب زیادہ مناسب لگا ہو گا اور ان کا طرزِ زندگی یہاں کے طرزِ عمل کے لیے زیادہ اجنبی نہیں ہو گا۔ بدھ مشترکہ گروہوں میں لگے بندھے اصولوں کے مطابق رہتے تھے اور عبادت کے ذریعے اپنی باطنی آزادی تلاش کرتے تھے۔ بدھوں نے تعلیم کے لیے بڑی بڑی یونیورسٹیاں بنائیں اور بھکشوؤں کے رہنے کے لیے مقامات بنائے۔ ایسے ادارے خیرات یا بادشاہوں کی طرف سے عطاء کردہ رقوم اور جاگیروں سے چلتے تھے۔ اس کے لیے ضروری تھا کہ علاقے میں بہت وافر پیداوار ہو رہی ہو اور لوگوں میں پرانے مشترکہ نظام کی فرقت بھی ہو۔

پنجاب میں بدھ مت کئی سو سال غالب رہا اور تیسری یا چوتھی صدی میں اس کا معلولختم ہونا شروع ہوا اور آخر ختم ہو گیا۔ پنجاب میں برہمن واد آ گیا ہوا تھا اور چار ذاتوں کی تقسیم پہلے شروع ہو چکی تھی مگر بدھ مت کے خاتمے کے ساتھ اس کا پورا غلبہ ہو گیا۔

جس طرح پہلے بیان کیا گیا ہے کہ بدھ مت قدیم اشتراکی سماج کی تصوراتی سطح پر تعمیر ہوا تھا، لہٰذا اس نے آخر ختم ہونا ہی تھا۔ بدھوں کے دنیا سے باہر اپنے مشترکہ اور جمہوری نظام بنانے سے حقیقی دنیا بدل نہیں سکتی تھی۔ بادشاہوں اور راجوں کے بدھوں کو پالنے سے لگتا ہے کہ انہیں اس نظریئے سے کوئی بنیادی خوف نہیں تھا۔ لگتا تو یہ ہے ہی کہ اس وقت کے حکمران بھی نئی مار دھاڑ کی وجہ سے ڈانواڈول تھے۔ شاید اسی لیے چندر گپت موریہ آخری عمر میں جین بھکشو ہو گیا تھا۔ اشوکا بھی بدھ مت کا پیروکار ہو گیا تھا۔ کہتے ہیں کہ جب اس نے کلنگا کو فتح کیا تھا تو اس میں بہت لوگ مارے گئے تھے اور شہر جل کر راکھ ہو گیا تھا۔ جب اشوکا نے خود جا کر یہ دیکھا تو اسے بہت افسوس ہوا اور وہ بدھ مت کا پیروکار بن

گیا[76]۔ ان مثالوں سے تو لگتا ہے کہ نئی طرز کی ذاتی ملکیت اور بادشاہتوں کے لیے ہونے والی مار دھاڑ حکمران طبقے کو بھی اچھی طرح ہضم نہیں تھی ہو رہی۔

بدھ کا فارغ لوگوں کا وسیع و عریض انتظام راجوں، تاجروں اور معاشی طور پر خوشحال لوگوں کی وجہ سے چل سکتا تھا۔ جب اونچے طبقات کی نظریاتی ضرورت بدھ سے پوری نہ ہوتی نظر آنے لگی تو انہوں نے ان کو پالنے سے ہاتھ کھینچ لیا۔ بدھ دنیاداری کے کاموں سے اتنے لاتعلق تھے کہ وہ بادشاہوں کی دی ہوئی جاگیروں کا بھی انتظام نہیں سنبھال سکتے تھے اور حکمران طبقے کے کسی اور کام بھی نہیں آسکتے تھے۔ ان کے برعکس تعلیم یافتہ برہمن ریاست کی نئی ضروریات نوکر شاہی بن کر چلا سکتے تھے اور دنیاداری کے دیگر مسائل حل کروا سکتے تھے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ برہمن واد والے انسانوں کو چار ذاتوں میں تقسیم کر کے حکمران طبقے کے پیدائشی حق کے لیے نظریہ پیش کر رہے تھے۔ نچلی سطح کے ہڑپہ کے باسیوں کے علاوہ یہ دیگر سبھی کے مفاد میں تھا۔

بدھ مت کا پنجاب سے خاتمہ بہت بڑا تاریخی مظہر تھا۔ اس کی وجوہات قابلِ غور ہیں کیونکہ راجہ اشوک موریہ کے بعد بھی یونانی بادشاہ پر میننڈر (130-155 قبل مسیح) اور کشان مہاراجہ کنشک (140-127 قبل مسیح) نے بدھ مت کو سنبھالنے اور اس کی تبلیغ پر بہت توانائیاں صرف کیں۔ ان کے ادوار میں ہی بدھ مت چین اور دیگر ملکوں میں پھیلا۔ مہاراجہ کنشک نے تو خاص انتظام کر کے بدھ مبلغین کو چین بھیجا جنہوں نے وہاں کے بادشاہ کو بدھ بنا لیا اور یہ مذہب ہر طرف پھیل گیا۔ پر میننڈر کے زمانے میں ہی راجہ پشیامتر (149-185 قبل مسیح) نے برہمن واد کے ابتدائی قوانین تحریر کروا کر جاری کر دیئے تھے اور اس نے بدھوں کے ٹھکانوں (سیالکوٹ وغیرہ) میں ان کا قتلِ عام کیا تھا اور ان کے مقامات کو منہدم کر دیا تھا۔ راجہ کنشک نے آکر برہمن واد کو روکا اور بدھ مت کو پھر سے اپنے پیروں پر کھڑا کیا مگر لگتا ہے کہ پنجاب میں بدھ نظریات کا وقت ختم ہو گیا تھا اور بتدریج ختم ہوتے ہوتے چوتھی صدی تک ان کا نام و نشان مٹ گیا۔

اس دور میں ہی گپتا شاہی کا عروج تھا مگر ہمارے لیے یہ اتنا ضروری نہیں کیونکہ ان کا پنجاب میں کوئی بڑا اظہار نہیں تھا۔ یہاں اپنی طرز کی چھوٹی چھوٹی بادشاہتیں قائم تھیں اور بہت عرصے تک رہیں۔ پنجاب پیداواری نظام کی تبدیلی اور معاشی ترقی میں مزید پسماندہ رہ گیا تھا۔ یہاں ہر طرف معاشی جمود طاری تھا اور اضافی پیداوار میں بہت کمی واقع ہو گئی تھی۔ معاشی طور پر اس سکڑتے ہوئے نظام میں بدھ مت زندہ نہیں رہ سکتا تھا کیونکہ اس کا تو سارا دارومدار ہی دوسرے طبقات کی پیدا کردہ اضافی پیداوار پر تھا۔ بادشاہ اور تاجر بھی تبھی زیادہ خیرات کرتے ہیں جب ان کی دولت میں اضافہ ہو رہا ہو۔ اس پہلو سے دیکھیں تو بدھ مت کا پنجاب میں خاتمہ ناگزیر لگتا ہے۔

معاشی جمود کی وجہ سے بدھ مت کے خاتمے سے جو خلاء پیدا ہوا اسے برہمن واد نے پُر کیا ہو گا۔ جیسے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ پنجاب سے باہر تو برہمن واد پہلے ہی آ گیا تھا اور آخر کار یہاں کے حکمران طبقات نے بھی خود سے طاقتوروں کی نقل کرنی تھی۔ یہ بات تحقیق طلب ہے کہ پنجاب کے مویشی پالنے والے سماج کے دیگر حصوں میں برہمن واد نے کتنا اور کس رنگ میں معلولڈالا۔ پنجاب کے مویشی پالنے والے حصے میں تو پہلے ہی باہر سے آنے والوں نے ہڑپہ کے باسیوں کو غلام بنالیا ہوا تھا اور ان کی پہلے ہی شودروں والی حالت تھی۔ لگتا ہے کہ پنجاب کے کھیتی باڑی والے حصے میں برہمن واد نے ذاتوں کی سطح پر تقسیم نیا نظام لاگو کر دیا ہو گا۔ یہ اندازہ ضرور لگایا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کے قبضے کے وقت پنجاب میں ذات پات کا نظام مضبوطی سے قدم جما چکا تھا۔ ہمیں مسلمانوں کے آنے سے قبل کی پہلی دس صدیوں میں پنجاب کے اندر کوئی نظریاتی لہر دکھائی نہیں دیتی۔

چوتھی اور پانچویں صدی (319 تا 543 عیسوی) میں گنگا جمنا وادی میں گپتا سلطنت عروج پر پہنچی ہوئی تھی۔ کئی گروہ ان کے دور کو ہندوستان کا سنہری دور کہتے ہیں کیونکہ ان کے زمانے میں سنسکرت ادب اور فن نے بہت زیادہ ترقی کی[77]۔ کہا جاتا ہے کہ گپتا دور میں بڑی ترقی ہوئی لیکن اگر شمار کیا جائے تو پہلی سے دسویں صدی کے درمیان ہندوستان میں کوئی معاشی ترقی نہیں ہوئی۔ عورت ذات پر انتہائی پابندیاں اور پھندے لگ

گئے۔ کمسن بچیوں کی شادی، بیوہ کو روندنا اور ستی جیسی رسومات عام ہو گئیں۔ اسی طرح تمام چھوٹی ذاتیں سماج کے پنجرے میں قیدیوں کی طرح بھوکی مرتی رہیں۔ یہ سب کچھ برہمن وادیوں کے منوسمرتی قوانین کے ذریعے ہوا۔ اگراس دور کے پھندے میں پھنسے لوگوں کو گنا جائے تو وہ 90 فیصد سے زائد تھے۔ اس دور میں اتنے لوگوں کے عذاب کو سنسکرت کے دو چار لکھے ہوئے ڈرامے بتا کر جائز ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ مگر اس کی عظمت بیان کرنے والے بھی برہمن وادی تھے کیونکہ وہی لکھنے پڑھنے کا کام کرتے تھے اور انہوں نے ہی اس دور کی تاریخ لکھی۔

پنجاب میں سے بدھ مت کو تو ملک بدر کر دیا گیا مگر جن عوامی توقعات پر اسے قبولیت ملی تھی وہ نہیں ختم ہوئیں اور کسی نہ کسی انداز میں قائم رہیں۔ پنجاب میں گورکھ ناتھ، بالناتھ اور جوگیوں کے نظریئے کی پیروی میں بہت اضافہ ہوا۔ جوگ کا نظریہ بھی تنتر واد کے مادہ پرست فلسفے کی طرح تھا۔ اس میں بھی جسم کو ہی بنیادی حقیقت تسلیم کیا جاتا تھا۔ لہٰذا تنتر واد اور اس سے نکلے / جڑے ہوئے فلسفے ہر چیز کی علت (Cause) مادی حقائق کے اندر ہی بیان کرتے ہیں۔ مادہ پرستوں (Materialists) کا بیشتر مذہبی فلسفوں کے ساتھ بنیادی اختلاف یہ ہے کہ ہر چیز کے بدلنے کی وجہ اس کے اپنے ہی اندر ہے تو پھر کسی ایسی ہستی کی ضرورت نہیں ہے جو دنیا کو باہر سے چلا رہی ہو۔ اس نکتے کو وضاحت کے ساتھ سمجھنے کی ضرورت ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جادو ٹونا بھی تو خیالی ہیں اور وہ مذاہب میں پرستش کیے جانے والے خدا یا بھگوان سے مختلف کیسے ہوئے؟ مذاہب میں خدا یا بھگوان انسان سے الگ اوپر بیٹھی ہوئی ہستی ہوتی ہے جو ساری کائنات کو چلا رہی ہے۔ یہ اس کی مرضی ہے کہ کسی کو برہمن پیدا کر دے یا شودر۔ اگر یہ سارا کام انسان کے علاوہ کسی ماورائی ہستی کے ہاتھ میں ہے تو پھر پیدائش کے نظریئے کو ماننا پڑے گا۔ انسان کا اونچی یا نیچی ذات مین پیدا ہونا انسان کے ہاتھ میں نہیں بلکہ یہ کام ماورائی ہستی کرتی ہے۔

اس کے برعکس اگر ماورائی ہستی کی بجائے سبھی کچھ انسان کے اپنے مادی وجود میں ہی ہے تو پھر ہر چیز انسان کے افعال یا اعمال سے بنتی یا بگڑتی ہے۔ مطلب انسان اور

سماج کی بنیاد 'عمل' سے ہوئی اور پیدائش کا نظریہ غلط ثابت ہو گیا۔ اسی لیے منظم مذہب کے مبلغین دنیا میں 'علت' اور 'معلول' کے اصول کی نفی کرتے ہیں اور یہ ثابت کرتے ہیں کہ سب کچھ 'اوپر والے' کی 'مرضی' سے ہوتا ہے اور انسان کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسی لیے تنتر واد، چار واک، جوگ، سنکھیا، جین مت اور بدھ مت میں ماورائی ہستی کو نہیں مانا جاتا کیونکہ اگر وہ مان لیں تو پھر پیدائش کے نظریئے اور ذاتوں کی تقسیم کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ اسی لیے ذاتوں کی تقسیم ہو یا طبقات کی منظم مذاہب 'پیدائش کے نظریئے' کو بنیاد تسلیم کر کے انہیں سراہتے ہیں۔ مذہب کا پرچار کرنے والوں اور اونچے طبقات اور ذاتوں کا گٹھ جوڑ ابھی تک قائم ہے۔ امریکہ جیسے صنعتی ملک میں بھی امیر لوگ اور مذہبی تنظیمیں ریپبلکن پارٹی کے پرچم تلے متحد ہیں۔

پنجاب میں لکھی گئی پہلی تصنیف رگ وید میں مردانہ غلبہ تو نظر آتا ہے مگر پہلے زمانے کی تحریر کردہ سوکتوں میں دیوتا انسانوں جیسے ہی دکھائے گئے ہیں۔ یہ دیوتا اوپر بیان کردہ بلاؤں کی طرح انسانوں کے نزدیک ہی رہتے تھے۔ رگ وید کے بعد آنے والا سنکھیا نظریہ بھی مکمل طور پر مادہ پرست (Materialistic) ہے۔ چوتھی یا تیسری صدی قبل مسیح میں پنجاب میں پھیلنے والے جین مت میں بھی کائنات کو چلانے والی کسی ایک ہستی کو نہیں مانا گیا اور 'علت' اور 'معلول' کو ہی بنیاد بنایا گیا ہے۔ تیسری صدی قبل مسیح سے پنجاب میں چھا جانے والے بدھ مذہب میں بھی خدا کا کوئی تصور نہیں اور نہ ہی یہ مانا جاتا ہے کہ یہ دنیا کسی خدا یا رب کی تخلیق ہے۔ تیسری صدی عیسوی تک پنجاب یا اس کے عوام میں رب یا خدا کی کوئی بہت زیادہ جگہ نہیں ہے۔ نچلی سطح پر ان دیکھی بلاؤں کی موجودگی اور ان پر قابو پانے کی سوچ تھی اور نظریئے کی سطح پر مادہ پرست 'علت' اور 'معلول' کے اصول کو ہی تسلیم کیا جاتا تھا۔ یہ نظریہ پنجابی روایت میں بھی نمایاں ہے۔ پیدا ہونے کے متعلق بلھے شاہ سوال کرتے ہیں:

ہابیل قابیل آدم دے جائے، آدم کس دا جایا
بلھا اوہناں توں اگے آہا، دادا گود کھڈایا

ان شعروں میں بلھے شاہ سوال کر رہے ہیں کہ اگر ہابیل اور قابیل کو پیدا کرنے کے لیے بابا آدم اور حوا کا ملاپ (Copulate) ہونا لازمی تھا تو پھر آدم کیسے پیدا ہو گیا؟ مذہبی کہانی ایسے ہی بیان کی جاتی ہے کہ آدم کو خدا نے پیدا کیا اور پھر اس کی دائیں پسلی سے حوا کو پیدا کیا گیا اور ان دونوں کے ملاپ سے ہابیل اور قابیل پیدا ہوئے۔ ان دونوں میں عورت (ان کی بہن ہی ہو گی) کی وجہ سے لڑائی ہوئی اور ایک نے دوسرے کو مار دیا۔ بلھے شاہ 'علت' اور 'معلول' کے اصول کو بنیاد بنا کر کہتے ہیں کہ اگر انسان مرد اور عورت کے ہمبستر ہونے سے پیدا ہوتا ہے تو پھر آدم بھی ایسے ہی پیدا ہوئے ہوں گے۔ اس کو الٹا کر ایسے بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر آدم کو ہمبستری کے بغیر پیدا کیا جا سکتا ہے تو پھر ہابیل قابیل اور باقی مخلوق کو بھی ویسے ہی پیدا کر دیا جاتا۔ خود کو ہابیل، قابیل اور آدم سے بھی پہلے ہونا کہہ کر بلھے شاہ 'علت' اور 'معلول' کے اصول کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ مطلب انسان ان کہانیوں کے گھڑے جانے سے بہت پہلے موجود تھا اور مذہبی کہانیاں انسانوں نے ہی گھڑی ہیں۔

ایسی سوچ کے منبعوں سے ہی پندرھویں صدی میں بابا گورو نانک کے نظریئے نے جنم لیا اور پنجاب میں پھیل گیا۔ بدھ کی طرح بابا گورو نانک نے "درمیانی راستے" (Middle Path) پر چلنے کا نظریہ پیش کیا۔ مطلب دنیا سے پہلو بھی بچانا ہے اور دنیا داری کی مذمت بھی نہیں کرنی۔ ذات پات کی نفی، عورتوں کو برائی دینا اور مشترکہ طور پر آگے بڑھنے جیسی باتیں بدھ اور گورو نانک کی ایک جیسی ہیں۔ مگر کچھ بنیادی باتوں میں اختلاف بھی نظر آتا ہے۔ لگتا ہے کہ بدھ ایک ہستی کے ہونے یا نہ ہونے کے متعلق چپ رہتے تھے مگر بابا نانک ابتداء ہی "اک اونکار" سے کرتے ہیں۔ مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بابا گورو نانک کا ایک ہستی کو ماننا برہمنوں اور ملاؤں سے مختلف کیسے ہے۔

'ایک' کو ماننے کے ذو معنی ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ کوئی ہستی اوپر بیٹھی سب کو چلا رہی ہے اور انسان کا کوئی اختیار نہیں، اگر اوپر والے نے شودر پیدا کر دیا ہے تو اس کا

کچھ نہیں ہو سکتا۔ یہ 'پیدائش کے نظریئے' کا ایک فلسفہ ہے جس کو برہمن وادی، ملا اور دیگر منظم مذہبوں والے مانتے ہیں۔ دوسرا 'ایک' کا مطلب ساری کائنات کے 'ایک' ہی اصول پر چلنے کو ماننا ہے۔ یہ یقین مادہ پرست فریق کے تنتر وادیوں اور جوگیوں کا بھی ہے۔ وہ ایک اصول کو 'علت' (Cause) اور 'معلول' (Effect) کا قانون مانتے ہیں۔ یہ 'عمل کے نظریئے' پر یقین ہے۔ دنیا میں سب کچھ انسان کے اعمال سے ہو رہا ہے۔ اس پہلو سے دیکھیں تو بابا گورو نانک، تنتر وادی اور جوگ والے 'ایک' کو مانتے نظر آتے ہیں۔

جیسے پہلے بتایا گیا ہے پنجاب میں جوگ کا نظریہ بڑے قدیم زمانے سے چلا آ رہا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ جہلم، پاکستان، سے کچھ میل کے فاصلے پر ٹلہ جوگیاں دو ہزار برس پرانا ہے۔ اگر ٹلہ اتنا پرانا ہے تو جوگ کی روایت اس سے بھی بہت پرانی ہو گی۔ آئین اکبری میں بھی اس کا ذکر آیا ہے اور سولہویں صدی کے دمودر داس نے بھی اس کی نشاندہی کی ہے۔ انہوں نے راجے گوپی چند اور بھرتری کے جوگی ہونے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ یہ نظریہ پنجاب کے اندر اتنا گہرا تھا کہ وارث شاہ نے اپنی تصنیف میں اسے نمایاں مقام دیا، اس کا فلسفہ بیان کیا اور اس کا موازنہ کیا۔ تنتر واد اور جوگ میں یکسانیت یہ ہے کہ دونوں مادہ پرست دنیا، 'علت' اور 'معلول' کے اصول پر اپنے جسم میں سے حقیقت تلاش کرتے ہیں۔ ان کے درمیان ایک دوسری یکسانیت یہ ہے کہ دونوں اپنے باطن کو نسوانی روپ میں اختیار کرتے ہیں۔ وارث شاہ اشیاء کی اپنی ہستی اور ان میں ایک علت اور معلول کے متعلق کہتے ہیں:

مالا منکیاں وچ جیوں اک دھاگا تویں سرب کے بیچ سما رہیا
سبھناں جیوندیاں وچ ہے جان وانگوں نشہ بھنگا فیم وچ آ رہیا
جیویں پترے مہندیوں رنگ رچیا تویں جان جہان وچ آ رہیا
جویں رکت سریر وچ ساس اند تویں جوت میں جوت سما رہیا

[79]

اس بند میں دیکھیں کہ انسان کو کیسے الگ الگ چیزوں کے اندر علت اور اس کے معلول کے ذریعے دیکھا گیا ہے۔ وارث شاہ جوگی بالناتھ کی رمز کے ذریعے پنجاب میں جین مت، بدھ مت اور دیگر ایسے نظریات کو جانچ رہے تھے۔ ان کا اس نظریئے پر بنیادی اعتراض یہ ہے کہ یہ نظریہ انسانوں کی حقیقی زندگی میں کام نہیں آ سکتا تو پھر اس کا فائدہ کیا ہے؟ اس کا اطلاق بدھ بھکشوؤں پر بھی اتنا ہی ہوتا ہے۔

مگر بابا گورو نانک تنتر وادیوں اور جوگیاں میں فرق بھی کرتے ہیں۔ 'سدھ گھوشٹ' میں بابا گورو نانک کا جوگیوں کے ساتھ ایک کافی طویل مکالمہ ہے[80]۔ اس مکالمے کو سمجھنے کے لیے یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیئے کہ بابا گورو نانک اور جوگی 'ایک' کے اصول پر یکساں خیالات رکھتے ہیں اور اسی لیے مکالمہ ہو رہا ہے۔ مگر جوگی اس اصول کو مانتے ہوئے بدھ کے بھکشوؤں کی طرح دنیا سے الگ رہتے ہیں۔ وہ تنتر واد پر عمل پیرا ہو کر 'تن' کی طاقتوں کو جگانے کے لیے خاص آسن، ورزشیں اور بیرونی صورت کو بدلنے (کان چھدوانے، خاک ملنے وغیرہ) کو بھی بنیاد مانتے ہیں۔ بابا گورو نانک کا تجزیہ یہ ہے کہ 'ایک' کو ماننے کے لیے دنیا ترک کرنا وغیرہ لازم نہیں اور آبادی میں رہ کے ہی نئی طرز کا مختلف جیون بنانا چاہیئے۔ یہی بات ہمیں وارث شاہ کے جوگی کے ساتھ مکالمے میں نظر آتی ہے (رناں کولوں جے ورجدے چیلیاں نوں ایہہ گورونہ بنتھ کے چودنے جے)[81]۔

اس پس منظر میں دیکھیں تو بابا گورو نانک کا نظریہ جیسے سماجی اور سیاسی اعمال میں ڈھلا وہ کسی تنتر وادی، جوگی یا صوفی کے حصے میں نہیں آیا۔ اس پہلو سے بابا گورو نانک بدھ کی طرح کامیاب ہوتے نظر آتے ہیں۔ بدھ کے زمانے میں بھی کئی عالم بدھ جیسی باتیں کرتے رہے تھے مگر انہیں سماجی قبولیت حاصل نہیں ہوئی۔ بابا گورو نانک ایک اور طرف سے بھی بدھ کے ساتھ یکسانیت رکھتے تھے کیونکہ دونوں نے عوام کی زبان میں بات کی۔ مگر اس پہلو سے بابا گورو نانک بدھ سے بالکل ہی الگ نظر آتے ہیں کہ ان پر سب سے پہلے غریب دستکار ایمان لائے جبکہ بدھ پر پہلے اونچا طبقہ ایمان لایا تھا۔ اس کی سب سے بڑی مثال بھائی مردانا ہے جو میراثی ذات کا ہڑپہ کا باسی تھا۔[82]

مگر آخر کار تاریخ نے جو فیصلہ کیا اس سے لگتا ہے کہ بابا گورو نانک کے نظریئے کے ساتھ لگ بھگ وہی سلوک ہوا جو بدھ کے ساتھ ہوا تھا۔ ظاہری طور پر بابا گورو نانک کے نظریئے کو ماننے والے دستکاروں اور غریب کسانوں نے مل کر سیاسی نظام بدل دیا اور حکومت پر قبضہ کر لیا۔ مگر حکمران بننے کے بعد اس طبقے نے سابقہ حکمرانوں والا رویہ ہی رکھا۔ ذات پات اور دیگر تمام برائیاں واپس لوٹ آئیں۔ یہاں تک کہ عورتوں کے ستی ہونے کا نظام شروع ہو گیا۔ رنجیت سنگھ کے ساتھ سات عورتیں ستی ہوئی تھیں[83]۔ گورو نانک کے نظریئے کو اتنا پیچھے دھکیل دیا گیا کہ گوردواروں پر برہمنوں نے قبضہ کر کے نچلی ذاتوں کے لوگوں کا داخلہ بند کر دیا[84]۔ اس کے خلاف 1920 کے عشرے میں سنگھ مجالس نے زور لگا کر گوردواروں کو مہنتوں سے آزاد کروا لیا[85]۔ مگر موجودہ دور میں گورو نانک کے نظریئے پر یقین رکھنے اور عمل کرنے کی بجائے گوردواروں کے اندر کچھ رسمی باتیں باقی رہ گئی ہیں (مثلاً لنگر)۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ بابا گورو نانک کا نظریہ بھی بدھ کی مانند قبائلی اشتراک کو پھر سے زندگی دینے کا ایک خیالی ڈھانچہ تھا جس کو بدلتے طبقاتی سماج نے ایک طرف رکھ دیا۔

قدیم پنجاب اور ہمارے زمانے کا نظریہ:

انسان نے اپنے ساتھ پیش آنے والے واقعات کو سمجھنے اور انہیں جھیلنے کے لیے دیویاں اور پھر بعد میں دیوتا بنا لیے اور ساتھی ہی اپنے ارد گرد نادیدہ ہستیوں، جنوں، پریوں، ڈائنوں، بھوتوں، چھلاووں اور چڑیلوں پر پختہ یقین کر لیا۔ ارد گرد بستی یہ نادیدہ ہستیاں انسانوں کو نقصان بھی پہنچا سکتی ہیں اور ان پر قابو پا کر انہیں اپنے فائدے کے لیے استعمال بھی کیا جا سکتا ہے۔ ان میں سے انسانوں کو نقصان پہنچانے والوں میں سب سے اوپر ڈائنیں ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ جب مردانہ غلبے کا نظام بن گیا تو پھر خطرناک ہستیاں بھی عورت کا ہی ایک روپ دھار کر ڈائنیں بن گئیں[86]۔ جنوں کے متعلق یہ مشہور تھا کہ وہ

یا تو عورتوں کو چمٹتے ہیں (عورتوں کے جنسی اور دماغی امراض) اور یا جادو گروں کے حکم پر سب انھونے کام کرتے ہیں۔

انسانوں کے ساتھ بستی ان نادیدہ ہستیوں پر یقین پنجاب ہی نہیں بلکہ پورے ہندوستان کے کھیتی باڑی والے دیہاتی سماج کا بنیادی عقیدہ تھا۔ انسان ہندومت کو چھوڑ کر مسلمان ہو جائے، سکھ بن جائے یا کسی بھی مذہب میں چلا جائے اس کا ان ہستیوں پر یقین بدلتا نہیں تھا۔ یہ قدیم زمانوں سے چلتا آ رہا مشترکہ نظریہ تھا جو 1970 کے بعد ٹوٹنا شروع ہوا اور اس کے ساتھ پورے برصغیر میں ایک ہی طرح کا ردعمل ہوا اور مذہبی تحریکوں نے جنم لیا۔ اگر سماجوں میں ایک ہی طرح کی تبدیلیاں وقوع پذیر ہونے لگ جائیں تو ان کی پشت پر وجہ بھی مشترکہ ہو گی۔ پنجاب اور باقی ہندوستان میں پیداوار کا بنیادی طریقہ ہزاروں برس یکساں رہا اور اس پر قائم نظریئے کی بنیاد بھی تبدیل نہیں ہوئی۔ مذہب آتے جاتے رہے، بھلائی کی تحریکیں اٹھتی رہیں مگر ہر نیا نظریہ ختم ہوتا رہا اور صورتحال گھوم پھر کر واپس اپنی پرانی جگہ آتی رہی۔ مگر جب گزشتہ چالیس برس میں انسان کی جگہ مشین نے لے لی تو سارے برصغیر میں زلزلہ برپا ہو گیا اور ایک ہی قسم کے نئے مذہبی مسئلے کھڑے ہو گئے۔ ان چالیس برسوں میں نادیدہ ہستیوں پر یقین ختم ہو گیا ہے منظم مذہبی سانچوں کی طلب میں اضافہ ہو گیا ہے[87]۔ نادیدہ ہستیوں کے عقیدے پر مشتمل نظریہ ہمیں بیسویں صدی کے پنجابی شاعر منیر نیازی کی تحریروں میں بھی نظر آتا ہے۔ ان کی یہ نظم ملاحظہ کریں:

گھر دیاں کندھاں اتے دسن چھٹاں لال پھوار دیاں
ادھی راتیں بوہے کھڑکن ڈیناں چیکاں مار دیاں
سپ دی شوکر گونجے جیویں گلاں گجھے پیار دیاں
ایدھر اودھر ٹک ٹک ہسن شکلاں شہروں پار دیاں
روحاں وانگوں کولوں لنگھن مہکاں باسی ہار دیاں
قبرستان دے رستے دسن کوکاں پہرے دار دیاں

[88]

بیسویں صدی کے وسط کی اس نظم سے دیکھیں کہ ہڑپہ کے باسیوں کے زمانے میں انسان فطرت کی نادیدہ طاقتوں سے کیسے اور کتنا خوفزدہ ہو گا اور ان پر قابو پانے کے لیے کس طرح کے خیالات سوچتا ہو گا۔ زرعی سماج میں یہ نادیدہ 'ڈائنیں' اور شہر سے پار کی شکلیں خیالی ہوتے ہوئے بھی اتنی اصلی تھیں کہ جیسے انسان کا اپنا وجود۔ مگر یہ خیالی صورتیں انسانوں کی بدلی ہوئی شکلیں ہیں، یہ کوئی وجود سے محروم آسمانی ہستیاں نہیں جو انسان کے اختیار سے باہر ہیں اور کہیں اوپر تخت پر بیٹھ کر انسان کا انتظام و انصرام چلا رہی ہیں۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ ساری نادیدہ ہستیاں عورت اور مرد کا ہی روپ ہیں اور جب کوئی انہونی آفت آ جائے تو سب سے پہلے رب، بھگوان، دیوتاؤں یا دیویوں کو نہیں ان ڈائنوں، جنوں اور بھوتوں کو اس کا ذمہ دار سمجھا جاتا تھا۔ مثال کے طور پر 50 کے عشرے میں میرے والدین کا پختہ یقین تھا کہ میری پولیو زدہ ٹانگ ڈائنوں کی کارستانی تھی[89]۔ پھر یہ بھی دیکھیں کہ جیسے انسانوں کے سماج میں بُرے مرد اور عورتوں کے درجے ہوتے ہیں (کوئی بہت ہی خطرناک اور کوئی صرف شرارتی) اسی طرح ان بلاؤں کے بھی درجے تھے۔ سب سے خطرناک ڈائنیں، چڑیلیں اور جن تھے بھوت یا چھلاوے صرف شرارتوں کے لیے مشہور تھے، دیوتاؤں اور دیویوں کا وجود بعد میں آیا اور ہمیشہ بالائی سطح پر رہا۔ ان کی پوجا بڑی سطح کے مسائل (پیداوار بڑھانے، مویشیوں میں اضافے اور دولت کے دیگر وسائل) کے لیے کی جاتی مگر انسان کا روزمرہ زندگی میں نزدیک رہنے والی بلاؤں کے ساتھ ہی واسطہ رہتا تھا۔

ان بلاؤں کے ساتھ گہری قربت دراصل انسان کے اپنے آپ کو فطرت کا محور سمجھنے کی وجہ سے تھی، مطلب اس کا اپنا جسم ہی دنیا کے اصولوں پر چلنے والی ہستی یا چیز تھی۔ انسان پر پڑنے والی مشکلات اور آفات کو اپنے ارد گرد رہنے والی بلاؤں کے ساتھ جوڑنا انسان کے ہر تبدیلی کو خود کے ساتھ جوڑنے والی بات تھی۔ لہٰذا عملی سطح پر جادو ٹونے کا بنیادی مقصد ان بلاؤں کو قابو کر کے نقصان سے بچنا یا دشمن کو نقصان پہنچانا تھا۔

حوالہ جات:

1 Rigveda, Mandra 10 , Hymn 22 Translation, Ralph T Griffith

2 Chattopadhaya, Debiprasad. Lokayata, A Study in Indian Materialism, People's Publishing House, New Delhi, 1959 p. 57

3 Majumdar, R. C. Vedic Age, London, 1951 p. 313

4 Encyclopedia of Religion and Ethics, volume 2, p. 157

5 Crooke, W. Popular Religion and Folklore of Northern India, Westminster, 1896, p 36

6 Lerner, Gerda, The Creation of Patriarchy, Oxford University Press, 1987

7 Kulyat Bulleh Shah edited Dr. Faqir Muhammad Faqir, Alfaisal, Urdu Bazar, Lahore, pp 131

8 Chattopadhaya, P 260 quote from Mahabharat , 460

9 Hasting, J. Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edinbrough p. 1908-1918

10 Barrett, R. Aghor Medicine. University of California Press, 2008, p. 12

11 Abyat Sultan Bahu, Edited Sharif Sabir (1928 - 2015), Stanza 11

12 Chattopadhyaya, p. 449-451

13 Heer Waris Shah (ed) Sheikh Abdul Aziz, Al Faisal, Urdu Bazar Lahore, 2013 P 448

14 Bose, N. N, Viswa Kosa, Bengali Encyclopedia pp 522, 532

15 Chattopadhyaya, pp 307-321

16 Bulleh Shah p. 406

17 Ibid p. 73

18 Heer Waris Shah (ed) Sheikh Abdul Aziz, Al Faisal, Urdu Bazar Lahore, 2013 P 448

19 Ibid p 414

20 Ibid p 246

21 Ibid p 492

22 Ibid p 239

23 Krishan, L, R. Punjabi Soofi Poets Majlis Shah Hussain, Lahore

24 Khan, M.A. Niksuk te hor Niksuk, Pakistan Punjabi Adabi Board, p 246

25 Chishti, M. N. A, Yadgar-e-Chishti, Majlis Traqqi-e-Adab, 2 Nursing Das Garden, Club Road Lahore, pp 247-248

26 Ibid

27 Chattopaddhyaya p. 527

28 Ibid p 528

29 Ibid p 53

30 Rigveda i.63 4;1, 100, 4

31 Ibid iii, 39, 5

32 Ibid i,53.2

33 Ibid

34 Ibid vii 88.5

35 Ibid iv, 2, 5

36 Chattopadhyaya p. 549

37 Engels, F. Dialectics of Nature, Moscow, 1954 and The Origin of the Family, Private Property and the State, Moscow, 1952

38 Chattopadhyaya p 570

39 Ibid p. 571-574

40 Rigveda Ibid i. 73,5

41 Badan-Powell, B. H. The Indian Village Community, London, 1896 p. 253-255

42 Chattopadhyaya p. 586, "According to Ludwig, the sabha was an assembly of not all the people, but of the Brahmans and Maghavans (rich patrons). This view can be supported by the expression sabhaheva, 'worthy of the assembly' applied to a Brahmin, rayih sabhavan, 'wealth fitting for the assembly"

43 Morgan, L. H. Ancient Society, Calcutta, p 85

44 Sastri, H. P. Bauddha Dharma, P 17-18

45 Keith, A. B. Rigveda Brahmans, Cambridge, 1920 p 121

46 Macdonell, A. A. History of Sanskrit Literature, p 31-32

47 Ibid, p 33-34

48 Guru Nanak, Babar Bani, Musalamaaneeaa parrehi kathaebaa kasatt mehi karehi khudhaae vae laalo.. Jaath sanaathee hor hidhavaaneeaa eaehi bhee laekhai laae vae laalo. .

49 Das, D. Heer, Pakistan Punjabi Adabi Board, stanza 954

50 Ejaz, M. Inqlab Ju Aa Chuka Hey, Sulaikh/Wichaar Publishers, 2019 pp. 7-21

51 Gurdon, P. R. T. The Khasis, Macmillan & Co.Ltd. St. Martin's Street, London, 1914

52 "Toda", Encyclopædia Britannica. 2007

53 Chattopadhyaya, Chapter 1

54 Billington, Ray (1997). Understanding Eastern Philosophy. Psychology Press p 43

55 Bhattacharya, Ramkrishna (2010). "What the C?rv?kas Originally Meant". Journal of Indian Philosophy. 38 (6): 529-542. Bhattacharya, Ramkrishna (2011). Studies on the Carvaka/Lokayata. Anthem Press .

56 Ibid pp 529-542

57 Ancient History Encyclopedia, https://www.ancient.eu/Charvaka/

58 Kulyat Bulleh Shah edited Dr. Faqir Muhammad Faqir, Alfaisal, Urdu Bazar, Lahore, p. 273

59 Kafian Shah Husain, Majlis Shah Hussain, Lahore

60 Zimmer, H. Campbell, Joseph (ed.). Philosophies of India. NY: Princeton University Press. 1969, pp. 60, 208-209

61 Oldenberg, H. Buddha: His Life, His Teachings, His Order, Calcutta, 1927

62 Ibid, 132

63 Malalasekera, G.P. Dictionary of Pali Proper Names, London 1937-38, pp 963-964

64 Rahul Sankrityayan, Darsana Didgarsana, (Hindi) p 541

65 Davis, R. Dialogues of the Buddha, London, Vol. II 1910, p 78

66 Ibid Vol. 1, p 96

67 Ibid, p 102

68 Chattopadhyaya, pp 466-467

69 Davis, R. Buddhist India, (1st Indian ed.) Calcutta, 1950 , p 8

70 Raychaudhuri H. . Political History of Ancient India, Calcutta: University of Calcutta, 1972 pp.176-178, 186

71 Kulyat Bulleh Shah p 180

72 https://www.cousincouples.com/world-religions

73 Kosambi, D. D. An Introduction to the Study of Indian History, Bombay, 1958 p 150

74 Alberuni, Abu-Rehan,, (tr. Abdul Hayye, Alberuni ka Hindustan), U Publishers, 5-Yousaf Market, Ghazni Street, Urdu Bazar Lahore, 2005 p 31

75 Sachau, Edward C. Alberuni's India, Rupa & Co/New Delhi/India. 2001 p 80

76 Bentley, Jerry. . Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times. New York: Oxford University Press. 1993.

77 https://simple.wikipedia.org/wiki/Golden_Age_of_India#cite_note-1

78 Kulyat Bulleh Shah, p. 158

79 Heer Waris Shah, p. 248

80 https://www.sikhiwiki.org/index.php/Sidh_Gosht

81 Heer Waris Shah, stanza 282, line 5

82 "Sikh Personalities - Bhai Mardana ji". www.sikh-history.com .

83 Singh, Bhajan. "INSTITUTION OF SATI IN MEDIEVAL INDIA WITH SPECIAL REFERENCE TO PRE-COLONIAL PUNJAB." Proceedings of the Indian History Congress, vol. 71, 2010, p. 260., www.jstor.org/stable/44147493.

84 Ibid

85 https://en.wikipedia.org/wiki/Akali_movement#cite_note-Harajindara1995-6

86 https://en.wikipedia.org/wiki/Akali_movement#cite_note-Rajit2003-4

87 Ejaz, M. Life, I'll Weave Your Threads, Wichaar, 2019, Chapter 1, p 29

88 Niazi, Munir. Safar di Rat, P. 1

89 Ejaz, p. 29

ضمیمہ نمبر 1

لفظ جنہاں کی سنسکرت میں کوئی بنیاد نہیں

نوٹ: یہ لفظ انگریزی سے نقل کیے گئے ہیں۔ اس لئی کئی الفاظ کے آخر میں الف (a) لکھا ہوتا ہے مگر بولا نہیں جاتا۔

اکسا، آکسا، آکھروا، اگدا، اگاستیا، اجاکوا، اجاش، انوی، اتاسا، انیتبھا، ان۔اُلبنا، ا۔پلاسا، اپوپا، ا۔مُنڈا، امبا، امبارا، امبارسا، امبھرنا، اراتوا، ارارندا، اrارو، اربدا، آربدا، ارمکا، الاترنا، الیانا، اواتا، ا۔سپادا، ا۔سیمیدا، استوا، اسواتھا، آساتارا، استھی ونت، ا۔خاندالا، انگوسا، آنی، آندا، ُپایا، آرانگارا، آل (اکتا)، اکسواکو، اتانت، اندو، ارینا، البیسا، اِنکھ، اوکھا (چڑ)، یوکھا، اودمبلا، اوپاجھیوکا، اُرواسی، اوراروکا، اُلاپ، اولوکھالا (اولو کھالیکا)، اُلبا، اُسیٹارانی، اُسنیہا، اُنکھ، اُردارا، یو وادیا، ربیسا، اِموسااوگانا، اونی، اودانا، اوپاسا، ایولانا، کاکاردو، کانوا، کتپیاء، کاپانا، کاپاردن، کاباندھن، کامادیو، کارامنجا، کارامبھا، کارکندیو، کاراکاری، کالاسا، کلا، کالی، کلمالیکن، کاوندھا، کاواسا، کاساپلاکا، کاسا، کاسیکا، کاکبریا، کاتا، کانا، کانوکا، کانیتا، کاپا، کاروترا، کاسی، ککی دیوی، کیمیدن، کیامبو، کلا، کیلاسا، کلیسا، کیکاتا، کیکاسا، کیجا، کینارا، کیناسا، کیری، کیرِن، کیلالا۔پا، کیستا، کوتا، کونارو، گنڈا۔پایا، گندرناکی، کوتسا، کوپایا، کوبھا، گمارا، گوریا، کورنگا، کورو۔سراوانا، کُلایا (کُلیا) کُلیسا، کُلیسی، کوپھا، کوسیکا، کو سمبھاکا، گوتا، کودے، کولا، کرکاداسا، کرِپنا، کرسانا، کینپا، کیپی، کیوتا، کیویلا، کومیا، کاوَلی تارا، کریوی، کرِد، کرومو، کسمپا، کسونکا، کھاجا۔کرت، کھادِرا، کھارگالا، کھالا، کھالو، کھادی، کھاری، کھلیا، کھیلا، کھرگالا، گانگا، گانا، گندھاری، گرگارا، گارتا، گالدا،

کُنکو، کُسپتا، کسالا، کاسا، کُکی کا، کوموری، کیڈی، چاگا، چبوکا، جنجانا۔ بھاوت، جھتارا، جاتھارا، جاتھالا، جادھو، جات رو، جبارو، جارایو، جاروتھا، جالاسا، جالپی، جھناوی، جاہوسا، جیموتا، تادت، تارنتا، تارُکسا، تاریا، تاس کارا، تانوا، ترندرا، تکویلا، توگرا، توریا، تورپھاری، تُروا (سم)، تُرویتی، تورناسا، ترکسی، ترت سو، دندوبھی، دوھسما، دوروا، دربھنکا، (مندورا) دھانیکی، دُھنی (یا دھونی)، نادا، نامی، ناموکی، ناہوس(ا)، نادی، نکمپنا، نینک، نیلیا، نُسکا، نیہاکا، نیلا۔ پرستھا، نیہارا، پاتھاورن، پادبیسا، پنی، پرنایا، پرپھاریکا، پارسانا، پراسا، پلاستی، پلاسا، پانی، پاتلیا، پنگا، پیتھی ناس، پنڈا، پپیلا، پپل، پپرو، پیساکی، پید، پیوسا، پندرکا، پونیا، پوریا، پوروکوتسا، پرکالا، پرپھواری، پرامگندا، پراکسوا، پلاتی (پلیتی)، پلاسی، پھن، پھارورا، پاریوا، پھالا، پھلیگا، پھلگوا، پھلا، باگور، باکورا، باٹ، بدا، بتا۔ بتا، بارجاہا، بالا (بال)، بلی، بلبجا (ستوکا)، بل بوتھا، بساکیا، بستا، باسری، بانا، بیلا، بلما (بلم)، بسا (کھا)، بیجا، بریتا، بُندہ، بوسا، برباد (اُکتھا)، بربو، بربُگا، برسیا، بیکناتا، بھالا، بھلاناس، منڈ ُکا، مندکی، مندورا، (دھانیکی)، میورا (رومن)، میوری، مالا (مال)، مس رسارا، مِل، موک سیجا، مونجا (نیجن)، مدگلا، مُدگلانی، میدی، ماوَجوتا، یاکسو، یادو، یادِو، یپاتی، یاسو، راجی (رجی)، رپسود، راکا، رانڈیا، راس پینا، راس پیرا، روما (روم)، رورو (ہر سان)، روسما، روسوما، روپنناکا، للامی، لنگالا، لیپو جا، واسمگا، وان گروا، واتُرن، ونج، وانا، وانی، وانی (میوزک)، ون مگرسا، وپاس، وی بھیدکا، وس پالا، وِسناپو، ورکیا، وینی، وتسو، ویرانہ، ویلا (ستھانا) ویسخنا، سکتی، سکونا، سکونی، ساندیکا، ساتری، سبالا، ساما، سامبرا، ساریات، ساریاتا، ساروری، سلمالی، ساندا، سات پتنا، سامولیا (سامولی)، سمسپا، سموھارا، (ورا) سکھا، سگرو، سنجارا، سپھا، سمبیا، سمباتا، سمیو، سیرینا، سرِمیتھا، سیپالا، سستا، سُندوری، سونا (سرا)، سولکا، سوسولوکا، سونا، ساکتو، ساگرا، سانکا، سراما، سرایو، سللوکا، سسا، سارپری، ساپایا، سالا (ورکا)، سمہا، سینیوالی، سلیکا (مدھیاما)، سیرا، سلام ونت، سو۔ کمسوکا، سورمی، سرنجیا، سربندا، سٹیگا، ستھیوی۔

ضمیمہ نمبر 2

تھوڑی پنجابی لفظالی

کھیتی باڑی کے کچھ اوزار

ہل۔ گڑ (چوء)، پھالہ، بیل، ہتھی یا جنگی (ینگی وی)، جُولا۔ ارلیاں، جوتر، تن پھالی ہل ۔(تن پھالیوں والی جس کی ہتھی لوہے کی ہوتی تھی)، راجہ ہل۔(اک یا دو ہتھیوں والی)، اُلٹا ہل۔ (اِس میں پھالہ چوڑا ہوتا تھا)، کرانڈی ہل (چھوٹا پھالہ، فصلوں میں پھیرنے کے لیے)، سہاگہ۔ دو لکڑی کے کان اور موٹا پھٹا، کراہی، یا کراہ۔ دو فٹ چوڑا لکڑی کا تختہ جس کے اگے لگی پتری کو 'دند' کہتے ہیں۔ اس کے دو گنڈے جنھیں رسے ڈال کے جولے کے ساتھ جوڑا جاتا، داتری، پنڈ، چرنا، بھری، تنگڑ، مُٹھ، ٹوکہ، گیر، ٹوپا، گادی، پنجالا، کھوپے، ٹوکے، چکر، مشین

کھراس: کانجن، پڑوے، گادی، کڑائی، گراری، لٹھ

گڈا: جولا، سونگا، ناب، ٹمبے، بھنڈاری، ریڑھا، ریڑھی، پرانی، چھینٹا، آر

کماد

ہل کے ساتھ بیڑھ بنا کے سیاڑھ کڈھنا، بیونٹے یا گُلیاں، لیرا، موڑھا، گوڈی، چھیلی، کھوری، پیپا، ویلنا، کڑاہ، چُنبا، جھوکا، پت، پت کا پُھٹ پر آجانا، کوال، ڈوئے کے سات بت نکالنی، رنبہ، لکڑی کی تھاپی، گرمالہ، گنڈ، پیسی، چورا، گادی، کھوپے، شکر، کھنڈ، راب

چاول

پنیری، کھڑے پانی میں بیجا جانا، پرالی، ستھر، پھنڈنا (وارث شاہ) مشکی، سوئین پتی، باسمتی، مسافری، بیگمی، باریک سفید کشمیر کابل

مزید فصلیں اور گھاس

کنک، جوار، باجرہ، جوں، مُنڈل، سوانک، چینا، جھونا (چاول)، کماد (لیرا، موڈھا، کاٹھا)، سن، تمباکو، سروں، توریا، چری، لوسن، برسین، تارا میرا، گوارا، کھبڑ گھاس، تاندلا گھاس، دبھ، مکئی

دالیں، سبزیاں اور پھل

چھولے، مسر، موٹھ، مانہہ، ارہر، اروانہہ (پھلیاں بھی ہوتی ہیں) خربوزہ، پُھٹ، ہدوانہ، متیرا، چبڑ، کھڑبڑ، مولی، مونگرے، گاجر، بتاؤں، گونگلو (شلجم)، دھنیا، پالک، میتھی، سوانجنا، ادرک، گنڈھے (وصل، پیاز)، لہسن (تھوم)، لیموں، گلگلاں، مٹھے، جامن، امرود، توت، شہتوت، انب، فالسہ، ریٹھے، لسوڑا، مرچاں، کواڑ گندل، اٹ سٹ، بھکھڑا، سرہوں، باتھو، نِک سُک دا ساگ، کدُو، آلو، شکر کندی، اربی (اروی) کچالو، چکندر، گوبھی، بند گوبھی، ٹینڈے، تراں، کھیرے، پُودنا، (پودینہ) کھٹیاں، مالٹا، سنترہ (سنگترہ)، رکنوں، کیلا، انار، ناشپاتی، لُکاٹھ، گوندی، اِملی، کول ڈوڈے، املتاس، سیب، انگور، خُرمانی، آڑُو، لُوچے، آلو بُخارا، انجیر، سردا، گرما، بیر (کئی قِسماں دے)

مصالے

مرچاں، سُکا دھنیا، جیرہ (زیرہ)، ہجوین، لونگ، اِلاچی (سبز)، اِلاچی (وڈی)، دال چینی، ہنگ، پھٹکری، ہلدی، مٹھا سوڈا، سونف، ملٹھی، سُنڈھ

مٹھائی

لڈو، برفی، قلاقند، میسُو، رس گُلے، رس ملائی، ربڑی، کھوئے دے پیڑے، دال دِیاں پِنیاں، سموسے، پوپٹ، پھیونیاں، اندرسے، بدانہ (بُوندی)، کچوریاں، پٹھورے، چھولے، گُلاب جامن، جلیبی، قتلمہ، حلوہ، پُوری، گاجر دا حلوہ، دال دا حلوہ، مٹّھی، خطائیاں، پتاشے، گڑ(بدام، گری، میوہ، سونف،) والا، قُلفی، قلفہ

پانی

کھالا، رجواہ، نہر، دریا، چھپڑ، تلا، تلائی، ڈُم، وہائی، سرور، چکڑ، کُھوہ، جھلار

جانور

گائے، بھینس، بکریاں اور بھیڑوں کے بارے میں سانجھی باتیں کریں گے۔ جانوروں کی عمر کا حساب اُن کے دانتوں سے لگایا جاتا ہے۔ دو دانت والی 'دوندی' چار دانتوں والی 'چوگی' اور چھ دانتوں والی 'چھگی' کہلاتی ہیں۔ ان میں ماں بننے کے عمل نوں 'سوئے کا آونا' کہتے ہیں۔ انھیں حاملہ کرنے کے لیے نر (مذکر) کے لے جانے کو 'لوانا' کہتے ہیں۔ پہلے لوگوں کو زیادہ حساب کرنا نہیں آتا تھا اس لیے اِن کی قیمت بیس کے حساب میں کی جاتی تھیں جسے 'ویہاں' بولتے ہیں۔

بھینس (مجھ)، کٹی، جھوٹی، گھبن، پھنڈر، سونا، جیر، بوہلی، ہوبلو، گاں۔ وچھی، ویہڑی، ویہڑا، ڈھگا (بولد)، بکری، چھتری، گھوڑا، اوٹھ، کھوتا، خچر، کتا، بلی، ککڑی، سیہا (خرگوش) پٹہ، سنگل، نتھ، گانی، گھنگھرو، ٹل، واگ، چھٹ، راساں، مجھ گاں چوون لئی: نیانا، ڈھنگا، پسماون، دھاراں (کڈھنا)

جب بھینس بچہ دیتی ہے اور اُس کے 'ورچھوٹ' (بچہ) کو 'کٹا' یا 'کٹی' کہا جاتا ہے۔ کٹی جب جوان ہوتی ہے تو جٹکے اُس کو گڑابی کہتے ہیں۔ جب بھینس دوندی ہو جاتی ہے تو وہ ماں بننے کے لیے تیار ہوتی ہے وہ جفتی ہونے کے لیے 'اڑنگدی' (شور) کرتی ہیں۔ اسے 'بول پینا' کہتے ہیں۔ جب وہ بھینسے یا بیل کے ساتھ ملاپ کر لیتی

ہے تو اُس کو 'آسے آ گئی' کہتے ہیں۔ چوتھے مہینے میں جا کے پتا لگتا ہے کہ بھینس بچہ دینے والی ہے اُس کوں 'تر گئی' اور 'گبھن' کہتے ہیں۔ 9 ویں مہینے میں اُس کے تھنوں میں دودھ آنا شروع ہوتا ہے۔ دسویں مہینے سے پہلے وہ بچہ جنم دے دیتی ہے۔ بچہ دینے سے سے کچھ دن پہلے گوبر کرنے والی جگہ پر واضح تبدیلی آ جاتی ہے جسے 'ڈوہنگھ پینا' کہتے ہیں۔ اور کہا جاتا ہے کہ بھینس یا گائے نے 'پُوے' توڑ لیے ہیں اور وہ 'جیر' پھینکتی ہے۔

'کٹا' جب بڑا ہوتا ہے تے اُس کو 'جھوٹا'، 'مہیاں' یا 'سنڈا' کہا جاتا ہے۔ 'جھوٹے' کو گوشت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے یا اُس کے ساتھ کھیتی باڑی کی جاتی اور گڈے میں جوتا جاتا ہے۔ کھیتی باڑی میں استعمال کرنے والے جھوٹے کو سنڈا کہتے ہیں۔

گائے

گائے جب بچہ دیتی ہے تو اُس کے 'ور چھوٹ' یعنی بچے کو 'وچھی' یا 'وچھا' کہا جاتا ہے۔ جوان وچھی 'ویہڑی' کہلاتی ہے۔

دچھا جوانی کے وقت 'ویہڑہ' یا 'ویہڑکا' کہلاتا ہے۔ اگر اُس کو صرف گائے حاملہ کرنے کے لیے رکھا جائے تو اُسے 'سانھ' کہتے ہیں اور اگر کھیتی باڑی کے لیے استعمال ہو تو اُس بیل کو 'ڈھگا'، 'بولد'، 'بلد' یا 'داند' کہتے ہیں۔ کھیتی باڑی والے بیل کے خصیے دبا کر اُسے خصی کیا جاتا ہے جس سے اُس کی جنسی بھوک ختم ہو جاتی ہے۔

گوہا (گوبر)

یہ لفظ گائے سے بنا ہے۔ آریا کا سماج میں گائے ہی سب کچھ تھا۔ اس لیے گائے سے نکلا ہوا گوبر بنا ہے۔ پھر ہر جانور میں سے نکلن والے مادے نوں گوبر کہا جانے لگا۔ گوبے کو ہٹانے کے لیے لکڑی کا پھاوڑا استعمال کیا جاتا ہے۔ ویسے ہر صبح گھروں میں بندھے جانوروں کا گوبر 'سوت' (اکٹھا کرنا) کے ٹوکریوں میں بھر

کے گاؤں سے باہر ڈھیر پر پھینکا جاتا تھا۔ امیر اُمرا گھروں کا گوبر نچلی ذات کی عیسائی عورتیں پھینکتی تھیں۔ گوبر کی 'پاتھیاں' بنا کر دیواروں سے لگا دی جاتی تھیں۔ جب وہ سوکھ جاتی توں اُسے چولھے میں آگ جلانے کے کام آتی تھیں۔ عام طور پر پاتھیاں آہستہ آہستہ پکنے والے چیز کے نیچے جلائی جاتیاں تھیں جیسے دودھ کاڑھنا یا کریلے وغیرہ پکانا۔ حکیم گوبر کی آگ سے مختلف دھاتوں سے کشتے بھی تیار کرتے تھے۔ گائے کا گوبر صحنوں میں لپائی کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا تھا۔

عام طور تے پاتھیاں ہولی ہولی پکن والی شے تھلے بالیاں جاندیاں سن جیویں ددھ کاڑھنا یا کریلے وغیرہ پکاونا۔ حکیم گوہیاں دی اگ تے وکھ وکھ دھاتاں دے کشتے وی ماردے سن۔ گاں دا گوہا ویہڑے وچ گوئی (لپائی) دے طور وی ورتیا جاندا سی۔ بکریاں اور بھیڑ گوبر نہیں مینگنے کرتی ہیں اور مُرغیاں بٹھیں کرتی ہیں۔ گھوڑا اور گدھا لِدھ کرتے ہیں۔

پکھو

خواجہ فرید: چکویاں، چکوے، اغن، پپیہے، کوئل، مور، چچونے، جیسے بلبل، لالی، پپیہا، کانگا، مولے، شینہہ، چبولے، لانی، سہنس چکور، چنڈور بیہے، کونج (کُرکن)، مہروا، کاں، کاگ، چیل، اِل، ہرج، کبُوتری، کبُوتر، گُھگی، تلیر، بِتر، پٹڑر، مُرغابی، بگلا، سُرخ، بٹیرا، گگڑی، گگڑ، چُوچی، چُوچا، بطخ، بطخا، بوٹ، چڑی، چڑا، طوطی، طوطا، باز، شِکرہ، بتری، چام چِٹھ، چمگادڑ، گھوگڑ کاں، اُلو، بجڑا، چکی راہا، (ہُد ہُد)

درخت اور پھل

کِکر، ٹاہلی، شرینہہ، ون، جنڈ، پھرواں، پپل، کری، بوڑھ، توت، نم، دھریک، گلاب، کلی (موتیا) گیندا، عشق پیچا، رات دی رانی، گُل عباسی، گُل بکاؤلی، چنبہ، چنبیلی، نیاز بیگ، بنفشہ، صندل، سفیدا، کیلا، انب، کھجور، بیری

گھر دی چیزیں

کوٹھا، بیٹھک، ثبات، آلا، پرچھتی، کُھرا، وِنی، چوبچہ، ڈھارا، ویہڑا، بروہاں، پھاٹک، ہڑا، گنڈا، جندرا، جندری، ٹھمی، ٹھمنا، کُھڈا (کگڑیاں تاڑن لئی)، کھرلیاں، تندور، چلھا، لوہ، اوکھلی، بھڑولا، کونڈا، ڈنڈا، گھوٹنا، ڈول، کرمنڈل، دوری، سل وٹا، باٹی، تسلا، لوٹا، ڈونگا، بالٹی، کھرل، چکی، ہانڈی، گھڑا، چپنی، چپن، کُجا، ٹھوٹھی، کُجی، تھالی، کاول، کاولا، چھناں، تھال، پرات، پیالہ، چھاننی، چھج، صندوق، صندوقڑی (لون مرچاں والی، ریل (قرآن شریف پڑھن لئی، مصلہ (نماز پڑھن لئی)، منجی، منجا، پلنگ، پیڑھا، پیڑھی، کھٹولی، پنگھوڑا، سیرُ د، باہی، وان، داون، پادے، ڈھوہ، نوار، پواندی، سرہاندی، دری، کھیس، کھیسی، دُھسا، کمبل، چوتہی، رضائی (جُلا)، ٹلائی، لوئی، سرہانہ، چاٹی، دُدھارنی، مدھانی، رڑکنا، لسی، مکھن، ادھ ریڑھکا، پونی، پونا، چنگیر، چمٹا، پھوکنی، مچُھٹی، بالن، گکھ، کانے، سرکڑا، بوجھا، چھمکاں، تھن، لگراں، چھتیریاں، بالے، لیہہ، گھوٹی، بھڑولا، کوٹھی، بورا، بوری، جھولا، دیگ، کڑچھا، چمچہ، دم لاونا، رنھنا، اُبالنا، تڑکا، زردا، پلاء، روٹی، ٹکر، من، پُھلکا، ٹاپاں، پرونٹھا، مسی روٹی، پریہہ، پروسنا، چوپڑنا، چھکنا، پینا، انگیٹھی، بھکھنا، چننگ، دھواں، بھانبڑ، لنبو، اگ بلنا، چج، گھُٹی، اچار (انب، نبو، مرچاں، لہسوڑا، جنگلے کری دے ڈیلیاں دا، سُوانجنا کی مُولیاں دا، گلگلاں دا)

بہت سے جنگلے چھتیں نہیں بناوتے تھے، چھپرڈالکر اُس کو لیپ کر لیتے اور چھاپیوں کی باڑ کا دروازہ بنا لیتے ہیں۔ کریاں کے درختوں کے نیچے ڈیرہ رکھتے کیوں کہ اُس میں بارش کا پانی نہیں آتا۔

جنگیوں کے برتن: گھاگھر، انگی، ٹھوٹھی (بارہ یا چوداں سنگی)، جنائی، پیالہ، کجا، چاٹی، کڑاہی

انسان کے جسمانی حصوں کے نام

ہتھ، پیر، اڈی، انگلاں، گوٹھا، چیچی، پنیاں، گوڈا، پٹ، چُوکنا، لک، ہک، موڈھے،

بانہاں، گٹ، تلی، دھون، رگاں، ناڑاں، کن، نک، ناساں، جیبھ، دند، داڑھ، مسوڑا، تالو، سنگھ، ہسلی، ٹھوڈی، منہ، بکھ، گلہاں، اکھ، بھروٹے، متھا، سر، وال، بودا، ٹنڈ، داڑھی، مچھاں، نکیل، قلماں، کنوتیاں، لن، لوڑا، للی، لل، پھدی، چھولا، چت، جھواں، چتڑ، بنڈ، پٹھ، چڈے، مما، ڈھنی، بگا، پوپڑی، گھنا، وراچھاں، وکھیاں، ڈھڈ، گوگڑ،

کپڑے اور پہناوے

دھونا، پھٹکنا، جھگا، چادر، دھوتی، تہبند، لڑاں، ڈب، بوجھا، سُتھن، نالا، انگیا، جانگیہ، سوتنا، پہنچے، چادر، پگ، پرنا، رومال، ٹھاٹھا مارنا، تنیاں، لنگی۔ لاچا، سالو، کروشیا، کتنا، ٹمبنا، پراندی، پراندا، میڈھیاں، لٹاں، چیر کڈھنا، زربفت، ڈورے ململ، خاصے

زیور، گہنے

تویت، ڈنڈیاں، جھمکے، نتھ، مندری، چھلا، ٹکہ، ونگاں، بندے، کانٹے، کڑے، کینٹھا، پہنچی، بند، پھمن، گانا، گانی، کنگن، پازیباں، سہرا، سڑبالہ، سلامی، لاگ، کھارے چڑھنا، تیل چڑھنا، مندراں، والے، کوکلے، ٹیکا، جھومر، پنجانگلا، لونگ، ہسلی، نک دا کوکا، گل وچ سونے دی جھانجراں، ریلاں، بھگلتاں، موتی والہ، مندری، ٹکہ، گلوبند، چوڑیاں، ریلاں، بھگتیاں، چوہے دندی، چوڑی، پیراں دیاں پٹریاں، گلو بند، کانٹے، کوکا، کھڑی چوڑی، مندری، کلپ، ٹکہ (خواجہ فرید) چوڑا، بولا بینسر، زیور بیور، ترویر، نیور، ہار، بینے، رجھول، کنٹھالے، والیاں، والے، کیاں، نورے،، نوریں، کجڑے، ٹوٹے، کڑیاں، چونپ کلی، پوپا، بنولی

وقت

پل، لحظہ، گھڑی، پہر (تن گھنٹیاں دا) سرگی، دھمی، شاہ ویلا، دوپہر، لوڈا ویلا، ترکالاں، نماشیں،، اج، کل، بھلک، مہینہ، اٹھوار، شماہی، سال، پروں، پرار، صدی،

قرن، آد، جگاد، ویلا، وارا

شادی بیاہ

رشتہ کروان والے نائی (باہمن)، منگنی، دن دھرنا، گنڈھاں، تیل چڑھانا، کھارے چڑھنا، مایاں (پیلے کپڑے پہنا کے مائیوں بٹھانا) گانا، سہرہ، میل، لاگ (بھابیاں بھیناں دا، سالیاں) لاڑا، لاڑی، ووہٹی، سرِبالا، جنج، سوٹ، ڈھکنا، داج، نکاح، لاواں، پھیرے، ڈولی، کہار، مکلاوا

ماپ

تکڑی، وٹا، پاسکو، دھڑی، سیر، انگل، چپے، ہتھ، گٹھ، گز، فُٹ، اِنچ، الاہنگ، سرساہی، مرلہ، کنال، ادھواڑ، کلا، بیگھا، گھماں، مربع، دمڑی، پیسہ، آنا، دونی، چوانی، اٹھیانی، روپیہ (سولاں آنے)، ڈنگراں دا مل ویہاں (20s) وچ ہُندا سی ۔(ٹوپا، پڑوپا جاں پڑوپی۔ کنک، دالاں جاں ہر طرحاں دے دانے ماپن لئی) (پلّی، گڈوی، ولٹوہی، ڈونگا، پوّا، دُدھ، گھیو جاں تیل وغیرا ماپن لئی)

لڑنے کے ہتھیار

ڈانگ، ٹنبا، سوٹا، چھوی، برچھی، تلوار، تیر، کمان، خنجر، چاقو، کرپان، ٹوکا، گرز، طبل، ڈھول، تیغ تمانچہ، بانک کٹاری، غلیل

قصائی

چُھریاں (نکیاں وڈیاں تے وکھ وکھ طرحاں دیاں) ٹوکا، لکڑ دی مُنڈھی، پتھر (چھُری تکھی کرن لئی) گنڈے (بھارو منگن لئی)، مشین (قیمہ کرن لئی)

بڑھئی کے اوزار

رندہ، (کئی طرحاں دے) تیسا، آری، (کئی طرحاں دِیاں) ٹکورا، (آری تِکھی کرن لئی) تھوڑی (ہتھوڑی) (کئی طرحاں دِیاں) گُنیا، ستھری، (کئی طرحاں دِیاں) چھری، ریتی، (کئی طرحاں دِیاں) دوفُٹا، جمور، پیچ کس، (کئی طرحاں دے نِکے وڈے) چھینی، کِل، پیچ، کُجھاں، (کئی طرحاں دے، نِکے وڈے) سکنجا، (لکڑ نوں کس کے رکھن لئی، ورما کمانچا، (لکڑ وِچ چھیک کڈھن لئی) لکڑ دی جاں لوہے دا صندُوق جاں بوری (اوزار رکھن لئی) خط کشی، (سِدھے خط تے نِشان لان لئی) پینسل، سریش

لوہاروں کے اوزار

وداں (تھوڑا) ارین، چھینی، سنھی، بیٹھی، لوہا ڈھالن والی کُٹھالی، پھوکنی، (بیٹھی دی اگ پکھاوَن لئی) پانی دا بھریا دابڑا

حجام کے اوزار

اُسترا، قینچی، موچنا، بتھری تے چمڑے دی پٹی (اُسترا تیز کرن لئی) چمڑے دا تھیلا اوزار رکھن لئی، شیشہ، (؟ ؟ سُنتاں کرن والی وانس دی اِک کوِکی جیہی)

موچی کے اوزار

آر، ڈوری، رمبی، چمڑا، پالش، بُرش، تھوڑی (لکڑ تے لوہے دی) پانی دی باٹی کرڑا چمڑا نرم کرن لئی، (؟؟ لوہے دا ٹرائی اینگل جیھدے اُتے جُتی رکھ کے گنڈھدا اے)

راج مزدُور

کانڈی، تیسی، گُرمالا، سالھ، دابڑا، گوہ، پھٹی (اِٹاں ڈھون والی)، وانس دی پوڑھی، کہی، گیتی، بیلچا، بُرش (لوہے دا) اِنو، دمُوسا، بالٹی، مشک، بھنڈ، پٹاس، جُگتاں،

ودہائی، ویل

گانے

ماہیا، ٹپے، ڈھولے، چھلا، وار، قوالی، مرزا، جگا، ہیر، نعت، کافی

سنگیت کے ساز

ڈھول، ڈھگا، ڈگا (ڈھول وجان والیاں سوٹیاں،) ڈھولکی، طبلہ، دف، ڈھمرو، ڈگڈگی، ڈپھلی، نوبت، اِک تارا، کِنگ، سُرنگی، ہارمونیم واجا، (ونجھلی، مُرلی، بانسری،) الغوزا، پیپنی، شہنائی) چمٹا، ستار، سُرمنڈل، (بینجو) گھڑا، کھڑتال، مجیرا، گھنگرو

مشہور راگ

بھیروی، درباری، مال کونس، بسنت، میگھ ملہار، دیپک، کلنگ، کلیان، جے جے ونتی، ویہاگ، سارنگ، کانڑا، کلاوتی، سرسوتی، کھماج، سِندھو بھیروی، یمن، بھیم پلاسی، دیس، بہار، مُلتانی، پیلو، پہاڑی، سوہنی، میاں کی توڑی، کافی، ماروا، اساوری، بلاول، باگیشری، بھیرو

ناچ

گِدھا، کِکلی، جھومر، لڈی، دھمال، بھنگڑا، سمی،

ضمیمہ نمبر 3

پانینی کی بتائی کچھ مزید چیزوں کے نام اور حقیقتیں

شودروں، آریاؤں کی بستیوں یا محلوں میں رہتے تھے۔ سب سے نچلے چنڈال (چمار) تھے۔ جو مردہ جانور سنبھالتے تھے۔ شودروں کا ایک دھڑا تھا جن کو 'تیج' کہا جاتا تھا۔ پھر ترکھان (بڑھئی)، لوہار، دھوبی، اور جولاہے تھے۔ کچھ شودر اچھوت تھے جو علیحدہ برتنوں میں کھاتے تھے۔

داس رقم بھر کر دوباہ آریا (آزاد) ہو سکتے تھے۔ تعلیم کے لیے طالب علم برہم چاریہ 48 سال پڑھتے تھے۔ برہمنوں میں گرہ پتی نچلے اور اگنی ہوترا اوپر تھے۔ امیر لوک 100 سے لے کر 1000 نسخاص کے مالک ہوتے تھے۔ بیاہ گوت سے باہر ہی ہو سکتی تھی۔ امیر طبقوں کی عورتیں پردے پیچھے رہتی تھیں۔ لڑکیوں کے لیے کماری، کسوری اور کنیا کے لفظ ہیں۔ کنیا کواری کے گھر جنم لینے والے بیٹے کو کرنینا کہا جاتا تھا۔ دُلہن کو جنی بھی کہا گیا ہے۔

کم کارا: کسی گھر کا نوکر

چاولوں کی اقسام

اوداہارا ماشکی سیالی کی ایک طرح کا سردیوں میں ہونے والا چاول، دھان بھی کہلایا گیا (جھونا)، ماہاورالی (باسمتی) مگدھ میں اُگائی جاتی تھی، ہیاناـ لال چاول، نوارا اور یاواکا۔

دالیں: مُدگا (موٹھ؟)، ماشا (ماں)، کولتھایاوا (جوں)، یارانی (گھٹیا جوں)، انّ

ڈشز: اوڈانا (اُبلے یا پلا) گھی، تل تے ماشا، یاواگا (جو کا دلیا)، یاواکا (اکھلی میں کٹے جو، پانی کا دودھ میں ابال کے) پشتاکا (چاولوں کے آٹے کے کیک، پنیاں؟) سام یاوا (گھر پٹا، ددھ، گڑ، اور آٹے سے بنی مٹھائی)، اپوپا (مٹھے کیک، آٹے اور گھی سے، رگ وید)، سکتو (ستو) گل ماشا (غریباں کے کھانے والا موٹا دلیا)، پلالا (تل، کھنڈ (چینی) یا گڑ سے بنی)، چورنا (بھنا آٹا اور چینی)

مٹھائیاں: شہد، گڑ، شکر

اسی نارا لوک (شورکوٹ) دودھ کے شوقی، منٹگمری، ملتان کے واہیکا کا شوق متھیٹا (کچی لسی)

سبزیاں: ساکا (ساگ)، بھاجی، مولی، ادرک

پھل: آمرا (امب) جمبو (جامنوں؟)

نوکروں کو محنت کے بدلے کھانا دیا جاتا تھا۔ نوکروں کی قسموں میں دیے جانے والے کھانے۔

ناپیتا (نائی)

شراب دیاں قسماں: میداکا، پراسنا، اساوا، ارشٹا، میریا تے مدھوکا پسی توں انگور درآمد ہُندے سن۔ انگور دی شراب وی

کپڑے: چرا، چیلا (چولا)، چوارا (بدھ بھکشو پہنتے تھے)؛ ریشم، لینن، اونی (اورانا)، کپاس کے (کارپاسا، اترلیا، انترلیا (دھوتی)، کاسیکا (کرتا؟) پروارنیا (پرنا) ساری کی قیمت ایک سلور، سو دھوتیاں 100 کی (پانیا کمبلا، پروارکا)، وٹاندرے کے لیے کمبل کی ضرورت، رنکاوا (کمبل)

زیور: مندری (انگلیا)، کارنیکا (کانٹے) لالاٹکا (ٹکہ)، گیرویا کا، کمبا (کلپ)، کیبوری؟
ورسنا: شیشہ، انجانا (کجلا؟)، مالا، گندھا (خوشبوواں)، ڈنڈا، انّی، اپنا (جتیاں) سناپاکا (نائی) اسادا کا (؟) ادوارتکا (مالشیا)

عمارتیں: گیہا، گریہا، راجہ سبھا، چھتری سالا (گھوڑیاں دا ہوسٹل) کوشتاگرا (غلہ خانہ) نشادیا (ریسٹ ہاؤس)، دوارا (شہر دا گیٹ)، پارکھا یا پاریکھا (کپاتا)

معیشت

کرشی (کھیتی) ونجیا (بیوپار) پشوپالو۔ کھیتی۔ کرشی کی بنیاد 'واہنا'۔ ہل، ہالی، ہلیاتی، راپا (بیجنا)، مُلا براہنا (گوڈی)، لاونا (واہڈی)، کھلا (کٹنا، پھنڈنا، گاہنا)، نش پاوا (اڈاونا)، کرشٹی والا، رگ وید دا کرشٹی، کناسا (واہی وان)
گاؤں کی زمین: اوشارا (رپڑ) گوہارا (چرائی لئی) واراجا یا گوشٹا (واڑے)، زمین کی بانٹ کشترا (کلے؟) کرشا (قابل کاشت) ہالیا (جتھے فصل بیجی ہووے)، سیتا (فصل)، زمین کا ماپ، کانڈا= زمین کے تقسیم کا پیانہ، زمین فصلوں کے ساتھ ساتھ یا کنا بیج چاہیے۔ بیج ماپنے کا پیانہ= پاستھکا؛ دو طرح کے ہل=ہالی، جتیا؛ بنا ہل =اہالی، اچھے ہل والا=سہالک، برے ہل والا= دُر ہالی ہل کے تن حصے: ایشا (لکڑی کا لمبا حصہ)، پوترا (مڑا ہوا حصہ) کُسی (پھالا)؛ کھیتی باڑی والے ڈھگے =ہالیکا یا سیریکا، یوگا (جولا)، یوترا (جوتر)، دیاجا اور توٹرا (چھینٹا) کھانترا (چو؟)، فصل کاٹنے کے لیے رگ وید داترا اور نیاں لفظ لاوترا؛ زمین مزدور کھیتی باڑی کرنے کے لیے جہاں اُنھیں کھانے کے لیے بھکتا ملتا ہے، راپا= بیج بیجنا، چاند کی خاص تاریخوں میں بیجنا؛ فصلوں کی کٹائی =ابھی لاوا، کاٹنے والے لاوا کا ہے، کٹی ہوئی فصل کھالا (کھاڑہ) میں اکٹھی کرنی، اڈائی چھجوں سے اُڑائی جاتی؛ فصلوں کی مختلف منزلیں ہیں جو جَو پنجاب اُگتے تھے۔؛ اُسے نارا اور مدراجَو پر گزارہ کرتے تھے؛ کنووں سے بیلوں سے بو کے اُٹھائے جاتے تھے۔

وریہی (دھان)، سالی (جودھان)، دھان ذخیرہ کرنے والے امیر=وریہی مان؛ چاولوں کی قسمیں =سالی، مہاویراہی، ہیانا، ششٹیکا، نیوارا، اس سے الگ جو، موٹھ، ماش، تل، انو (سوانک، چینا)، کُلاتھا، مسر کا بھی ذکر ہے۔

وانا=جنگل، ارانیانی =وڈا جنگل، اوستھا (پھل اور درخت)، نیارودھا یا وتا (پانینی کا لفظ)، پلاکشا، امرا (پہلی واسری سنسکرت) پالاسا (کھادرا، سمساپا، سیندنا (سوانجنا؟) کریرا (کری)، سریشا (شری نہہ؟) یاواسا، وکن

کاٹا بلوا (سیب جیسا درخت)، کھادرا، سمساپا، ورنا (ون؟) سامی (جنڈ)، پیلو، کارشیا، پیوکشا، ٹالا (ٹالی)، جمبو (جامن؟) ہاری ٹا کی، وسما یا وینو (وانس)، کاراشکارا (مہا بھارت میں)، سدھراکا (جلانے کے لیے)، وشتارا، کارکنڈھویا بدارا یا کووالا، کٹاجو، پٹالی، وکن کا تا، انگودی، سلاملی (ریشم کے لیے، شہتوت؟) اوڈمبرا، روہیتا کا، وبھی تا کا، سرِشا، سپندانا (صندن یا صندل)، کریرا (کری)

گھاس اور بوٹیاں سارا، کاسا، کوسا، موفجا؟، سالی، وتاسا، کتینا (خوشبو والی گھاس)، ورونا، بلواجا، دربھا؛ پتیکا کمنڈا (کنول)، پُشکارا (کنول)، انب، بلوا، جمبو، انگور

جانور: میگا (مرگ، ہرن)، ہاتھی (ہستن، سُنڈ، ہاتھیاں دا اجڑ ہستیکا) اوٹھ (اسشترا (شتر) اوٹھ سوار=اُسترا وامی)، گھوڑا (اسوا) پارویداوا=سندھ توں خچر دی اک خاص نسل)، ہرانا (تا تے آئی خچر=اسواسیاتی، ہرانا دا مطلب ویاہ دی سلامی وی ہے)، اسوینا (گھوڑے دا اک دن دا سفر 25 توں 60 میل)، خارا (خر، خوتیاں دا اصطبل)، اجا (بکری، اجاکا=بکریاں دا اجڑ، بکریاں بھیڈاں لئی اک لفظ =اجاوی، جبالا=اجڑ)، اوی=بھیڈ، بھڈواں دا اجڑ=آوَرابھراکا؛ مرگا (ہرن، دو قسماں، رسیاتے نیانکو، مادہ ہرن=انی، روہت)، سنیہا، ویاگا، وریکا، کروشتو (گدڑ)، راجے دے پالتو کتے =کولیاکا، ککورا (کتورا)

پکھشی۔ چٹاکا (چڑی)، میورا (مور) ککوتا (ککو) دھنکشا (کاں)، سیانا (باز) سوکا (طوطا)

نکولا (نیولا)، گوڈھا (کرلا)، اہی (سپ)، کشودرا، بھرمارا وتارا (مکھیاں دیاں قسماں)، واتی (کیڑی)، ناکرا (مگر مچھ) ورشابھو (ڈڈو)، متسیا (مچھی، ویسارینا مچھی کی ایک قسم)

پسواں دا اجڑ=ساجا، اجڑ چھیڑنا=اوڈاجا، گاواں ڈھگے اکٹھے چرن=گاوا، بکریاں بکرے =آجاہ، مجھاں مجھے=مہیشیا

اترونا (ورچھوٹ)

پسواں دی عمر دنداں تے، سنگاں تے پھن توں، دوندن (دونداڈنگر) بوسا (توڑی) تے کڈنکارا چارے دے طور، جانوراں دے پانی پلاون دی تھاں= نپانا تے اہاوا، پانینی تے کوٹلیا ڈنگراں نوں لون دین دا دسدے ہین

گوترا= گاواں دا واڑا، ایس توں ہی لفظ گوت بنیا؛ انوگوینا=گاواں چارن دی عمر دا ہو جانا

گاں دی زندگی۔ اپاسریا (لگن دے قابل) پہلی واری گھبن = اپا سارا قرضے لئی ددھ = دھنیوشیا؛ سکرت کاری (وچھا)، وتسا=ویہڑا

کلاکاریاں =سلپا

نرتکی (ناچ)، گیانا (راگی) وداکا (سازندے)

دست کاری =کاری، کارو= جولاہے،

پنڈ دے کمی= گراماسلپن؛ پنڈ وچ پنج کمی لازم=کمہار، لوہار، ترکھان (ترکھاشا، وردھاکی)، نائی تے دھوبی۔

بڑھائی، ترکھان: اپنی جگہ پے کام کرتا اور اُسے فصل میں سے حصہ ملتا ہے۔ دھنشکارا: کمان بنانے والا۔ ایہہ ٹالی دی لکڑ نال بندی سی۔راجاکا (بروالہ؟)۔ رنگریز، نیل اورکنوویں میں سے کالی مٹی سے۔ خاناکا: خاناں وچ کم کرن والا، خاناں دی آمدن =اکاریکا، موتی مانی پرستارا، موتیاں دا بیوپاری=پرستاریکا، جولاہا (تانتو دیا)، آوایا (کھڈی)، تنترا (انائی) شٹل (پراوانی)، کھڈی سے بنا نیا کپڑا یا کمبل (تنتراکا)، نشپروانی (کھڈی سے اُتارنا)، بُنا ہوا کپڑا اچھادنا، کاسیکا (بنارس کا بنا مشہور کپڑا)،

کمبل بناون والا = کمبلا کاراکا، اونی کپڑے = اورنا یا اروناکا ؛ کمبل کی قسمیں = پراوارا، پانڈو کمبلا، پانیا کمبلا، پانیا کمبلا = بازارو وزن ۵ سیر، پانڈو کمبلا = امیروں کے لیے بنا، شاہی سیٹوں کے لیے، اندرا دے تخت اور شاہی ہاتھیوں پے پہننے کے لیے، یہ گندھارا میں بنتا جو اس صنعت کے لیے مشہور تھی۔ ساوتی کمبلا، ایہہ عورتاں بناوندیاں، ایہہ کانا تے تور والی وچ بندا، ادھیانا قالین، چمڑے دا کم کرن کرن والے (چمیار؟) موچی لوہار؛ بھٹی (بھسترا)، ہتھوڑا (آیوگھانا)، کہاڑی (درگھانا)، پھالے، چمٹی

سونا (ہیرانیا، جاتا روپا) چاندی (راجاتا) لوہا (ایاس) کانسی (کانسیا)، ٹن (تراپو) تانبہ (لوہتیاسا) موتی (مانی) لوہیتا کا (لعل) ساسیا کا (زمرد)

پانینی دے دسے دیوتا

1۔اگنی 2۔اندرا 3۔ ویرونا 4۔ بھاوا 5۔ساروا 6۔ رودرا 7۔مریدا 8۔ ورشاکاپی 9۔ پوشا 10۔آریاما 11۔تواشتا 12۔سوریا

پنجابی کتابیں

ڈاکٹر شمشیر سنگھ۔ وچھوڑے دے داغ۔ ساہیوال: وچار پبلشرز، پاکستان، 2008ء۔
ڈاکٹر ہر کیرت سنگھ۔ یاداں گنجی بار دیاں ۔ اُلتھا عاشق رحیل، پاکستان پنجابی اردو بورڈ،
17/15 آؤٹ فال روڈ لاہور۔
شاہ عبداللطیف بھٹائی۔ شاہ جو رسالو۔ اسلام آباد: لوک ورثہ، 1992ء۔
کلیات بلھے شاہ۔ مرتب، ڈاکٹر فقیر محمد فقیر، الفیصل اردو بازار لاہور۔
گنیش داس، ڈاکٹر جے ایس گریوال، اندو بانگا۔ چہار باغ پنجاب۔ سودھی مقصود ثاقب۔
لاہور: سچیت۔
محمد آصف خان۔ ہور نک سک ۔ لاہور: پاکستان پنجابی اردو بورڈ، 2000ء۔
محمد آصف خاں۔ کافیاں شاہ حسین۔ لاہور: پاکستان پنجابی ادبی بورڈ، 1987ء۔
محمد آصف خاں۔ آکھیا بابا فرید نے۔ لاہور: پاکستان پنجابی ادبی بورڈ، 2001ء۔
محمد آصف خاں۔ آکھیا بلھے شاہ نے۔ لاہور: پاکستان پنجابی ادبی بورڈ، 1999ء۔
محمد آصف خاں۔ آکھیا خواجہ فرید نے۔ لاہور: پاکستان پنجابی ادبی بورڈ، 1988ء۔
منظور اعجاز، جندڑیئے تن دیساں تیرا تانا۔ لاہور: وچار پبلشر، 2018ء۔
میرا پنڈ، گیانی گردت سنگھ۔ ش ن: گریشیس بکس، 2018۔
نذیر احمد، سیّد۔ کلام سلطان باہو۔ لاہور: پیکجز لمیٹڈ، 1999ء۔
نین سکھ۔ دھرتی پنج دریائی۔ لاہور: نیو لائن پبلشرز، 2019ء۔
ہیر دمودر داس۔ لاہور: پاکستان پنجابی ادبی بورڈ، 2000ء۔
ہیر وارث شاہ، مرتب محمد شریف صابر۔ لاہور: پروگریسو بکس، س ن۔
ہیر وارث شاہ، مرتب شیخ عبدالعزیز۔ لاہور: عزیز بک ڈپو، 2013ء۔

اردو کتابیں

امیر علا سنجری۔ فواد الفوائد۔ ترجمہ، شمس بریلوی۔ دہلی: منظور بک ڈپو، 1992۔

بھائی پرمانند۔ تاریخ پنجاب۔ لاہور: لالہ لاجپت رائے اینڈ سنز، لوہاری دروازہ، س ن ۔

ڈبلیو ایچ مورلینڈ۔ ہند کی معاشی حالت۔ ترجمہ مولوی محمد حبیب الرحمٰن۔ش ن: دارالطبع عثمانیہ دکن، 1929۔

ڈی ڈی کوسامبی۔ قدیم ہندوستان کی ثقافت وتہذیب۔ ترجمہ بالمکند عرش ملیسانی۔ نئی دہلی: ترقی اردو بورڈ، 1979۔

رما شنکر ترپاٹھی۔ قدیم ہندوستان کی تاریخ۔ ترجمہ سید سخی حسن نقوی، نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، 1981۔

سید محمد لطیف۔ تاریخ پنجاب۔ ترجمہ، افتخار محبوب۔ لاہور: تخلیقات، س ن۔

سیرا العارفین، حامد بن فضل اللہ۔ش ن: پ ن، س ن۔

علامہ ابوالفضل، مولوی محمد فدا علی طالب ۔ آئین اکبری۔ش ن: دارالطبع عثمانیہ، 1938۔

عین الحق فرید کوٹی۔ اردو زبان کی تاریخ۔ لاہور: ارسلان پبلیکیشنز، 1972۔

قیام الدین احمد، مؤلفہ، البیرونی کا ہندوستان۔ ترجمہ عبدالحیٔ، لاہور: یو پبلشرز، 5۔ یوسف مارکیٹ، غزنی سٹریٹ، اردو بازار۔

کنور بیدی مہندر سنگھ۔ یادوں کا جشن۔ کراچی: پاک اورینٹل پبلیکیشنز، پاک اورینٹل کالج، ناظم آباد، 1983۔

مولوی نور احمد چشتی۔ تحقیقات چشتی۔ لاہور: الفیصل غزنی سٹریٹ، اردو بازار ۔

مولوی نور احمد چشتی۔ یادگار چشتی۔ مرتبہ گوہر نوشاہی ۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، کلب روڈ ۔ س ن ۔

انگلش کتابیں

Agarwala, V. S. India As Known to Panini , Prithivi Parkashan, Varanasi, 1963

Alberuni Al Hind,

Alberuni Al Hind,

Ancient History Encylopedia, https://www.ancient.eu/

Anthony , David. R. The Horse, the Wheel, and Language, Princeton University Press, 2007

Asif, Manan Ahmed, A Book of Conquest. Harvard University Press., 2016,

Babar, Zaheer-ud Din. Babarnama, tr. A.S. Beveridge, New Delhi, Oriental Books, 1970.

Badan-Powell, B. H. The Indian Village Community, London, 1896

Barrett, R. Aghor Medicine. University of California Press, 2008, p. 12

Bentley, Jerry. . Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times. New York: Oxford University Press. 1993.

Berreman, Gerald D. (1962). "Pahari Polyandry: A Comparison". American Anthropologist. 64 (1): 60-75

Billington, Ray (1997). Understanding Eastern Philosophy. Psychology Press

Briggs, G. Weston, Gorakhnath and the Kanpata Yogis, Motilal Banarsidas 41 U.A. Bungalow Road, Jowahar Nagar, Delhi 8th edition 2016, 1st edition 1938

Buddhist India, (1st Indian ed.) Calcutta, 1950 , p 8

Collins, Steven. Aggañña sutta. Sahitya Akademi, 200, p. 58.

Crooke, W. Popular Religion and Folklore of Northern India, Westminster, 1896, p 36

Crooke, William (1896). The tribes and castes of the North-western Provinces and Oudh, Volume I. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, India.1896 p 111-123

Dani, Ahmad Hasan. History of Civilizations of Central Asia: The crossroads of civilizations: A.D. 250 to 750. Motilal Banarsidass, 1999

Davis, R. Dialogues of the Buddha, London, Vol. II 1910,

Debiprasad Chattopadhaya Lokayata, A Study in Indian Materialism, People's Publishing House, New Delhi, 1959 p. 601-621

Doniger, Wendy . Merriam-Webster's encyclopedia of world religions. Springfield, MA, USA 1999, p. 186

Early, Abraham. The First Spring: The Golden Age of India. Penguin Books India, 2011, p. 86

Eaton, Richard. M. and Metcalf, Barbara Daly (ed.). Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam. University of California Press. Retrieved 29 August 2017 p 349

Ejaz, M anzur Life, I'll Weave Your Threads, Wichaar, 2019,

Encyclopedia Britannica (See India, Harappa)

Encyclopedia of Religion and Ethics (ed) J. Hastings, Edinburgh , 1908-18

Engels, F. Dialectics of Nature, Moscow, 1954 and The Origin of the Family, Private Property and the State, Moscow, 1952

Ferishta, History of the Rise of Mohammedan Power in India, Volume 1: Section 15. Packard Humanities Institute. Retrieved 2012-12-30

Ganguly, Dilip Kumar. History and Historians in Ancient India. Abhinav Publications, 1984

Gethin, Rupert; The Foundations of Buddhism, 1998; pp 39-41

Gordon, P. R. T. The Khasis. London, 1914 p xix-xx

Graeme, Baker. The Agricultural Revolution in Prehistory, Oxford University Press, 2006 p 175

Grewal, Reta, Urban Paterns in the Punjab Region since Protohistoric Times, Punjab University, Chandigarh, Grewal, Journal of Punjab Studies, 20: 1&2 Spring-Fall

Grousset, Rene (1970). The Empire of the Steppes. Rutgers University Press. pp. 70-71

GS Ghurye (1969), Caste and Race in India, Popular Prakashan, pages 15-18

H. M. Elliot and John Dowson, The History of India as Told by Its Own Historians (London, 1867-1877), II, 132.

Habib, Irfan; Jha, Vivekanand, Mauryan India, A People's History of India, Aligarh Historians Society, Tulika Books, 2004

Hazel, John. Who's Who in the Greek World. Routledge, 2013, p. 155

Heer Demodar Das, Pakistan Punjabi Adabi, Lahore, Stanza 196

Herodotus - The History of the Persian Wars: A Description of India, extracted from Herodotus, The History, George Rawlinson, trans., New York: Dutton & Co., 1862

Imperial Gazetteer of India, Hunter, W. W. Vol 8 p. 407

Joseph, Tony, Early Indians, Juggernaut Books, 2018
JS Romm. Alexander The Great: Selections from Arrian, Diodorus, Plutarch, and Quintus Curtius (p.xix). Hackett Publishing, 2005
Kautilya, The Arthshastera, Penguin Classics
Keith, A. B. Rigveda Brahmans, Cambridge, 1920
Kosambi, D. D. An Introduction to the Study of Indian History, Popular Parkashan, Mumbai, India, 1956
Kotala, N.S. India as Described by Megasthenes, Concept Publishing Company, Delhi, 1976
Krishan, L, R. Punjabi Soofi Poets Majlis Shah Hussain, Lahore
Kuiper, F. B.J. Aryans in Rigveda, Podopi, 1991
Lahiri, Bela Indigenous states of northern India, circa 200 B.C. to 320 A.D. University of Calcutta, 1974. p. 31.
Lamotte, Étienne. History of Indian Buddhism: From the Origins to the Saka Era. Translated by Sara Webb-Boin. Leuven, Belgium: Peeters Press, 1988), p. 223
Lane-Poole, Stanely. Medieval India, 1970
Lerner, Gerda, The Creation of Patriarchy, Oxford University Press, 1987
Lerner, Gerda. The Creation of Patriarchy, Oxford University Press, 1987
Linguistic stratigraphy of North India, in Contact and convergence in South Asian languages, pp. 201-23 (see Ejaz, Manzur. Life, I'll Weave Your Threads, p
Liviu Gioson, et ell: Climate Change Likely Caused Migration, Demise of Ancient Indus Valley Civilization, Woods Hole Oceanographic Institution, Cape Cod, Massachuests, USA.
Macdonell, A. A. History of Sanskrit Literature
Maddison, Angus. Contours of the World Economy. 1-2030 AD , Oxford University Press, 2007
Magill, Frank Northen. Dictionary of World Biography, Volume 1. Taylor & Francis, 2003, p. 717
Mahal, David G. and Ianis G. Matsoukas1, Y-STR (Haplogroup Diversity in the Jat Population Reveals Several Different Ancient Origins, Jenet, September, 2017
Majumdar, R. C. The History and Culture of the Indian People Bharatiya Vidya Bhavan, Mumbai
Majumdar, R. C. Vedic Age, London, 1951 p. 313
Malalasekera. G.P. Dictionary of Pali Proper Names, London 1937-38,
Marshall, J. Mohenjodaro and the Indus Civilization, London, 1931
Meadow, Richard H. (1996). David R. Harris (ed.). The origins and spread of

agriculture and pastoralism in Eurasia. Psychology Press. pp. 393
Mohammad Yunus, Aradhana Parmar, 2003, "South Asia: A Historical Narrative", Oxford University Press, p. 123.
Mookerji, R. Chandragupta Maurya and His Times, Motilal Banarsidass,, 1966, p 18
Morgan, L. H. Ancient Society, Calcutta,
Mother Goddess in the Vedic Period, Shodhganga,
Moulherat, Christophe. First Evidence of Cotton at Neolithic Mehrgarh, Pakistan: Analysis of Mineralized Fibres from a Copper Bead, Journal of Archaeological Science (2002) 29, 1393-1401
Muller, Max. India: What Can It Teach Us, Book Tree , 1999
Ojha, N.K. The Aulikaras of Central India: History and Inscriptions, Chandigarh: Arun Publishing House, 2001
Oldenberg, H. Buddha: His Life, His Teachings, His Order, Calcutta, 1927
Oppenheimer, Stephen. The Real Eve: Modern Man's Journey out of Africa. New York: Carroll and Graf Publishers, 2003
Paul, Pramode. Lal The Early History of Bengal (PDF). Indian History. Indian Research Institute. 1939
Plutarch. Morals: Political Precepts. pp. 147-148
Possehl, Gregory L. 1996. "Mehrgarh." Oxford Companion to Archaeology, edited by Brian Fagan. Oxford University Press
Prakash, Buddha. Political and Social Movements in Ancient Punjab, Motilal Banarsidass, 1964, p
Pruthi, R. K. The Classical Age, p.262
Rawlinson, H.G. Intercourse Between India and the Western World, Cambridge University Press, 1916, p 52
Raychaudhuri H. . Political History of Ancient India, Calcutta: University of Calcutta, 1972
Raychaudhuri, H. C. (1988) [1967], "India in the Age of the Nandas / Chandragupta and Bindusara", in K. A. Nilakanta Sastri (ed.), Age of the Nandas and Mauryas (Second ed.), Delhi: Motilal Banarsidass
Reich, David. Who We Are and How We Got Here: Ancient DNA and the New Science of the Human Past Panthion Books, 2018
Ring, Trudy etl, International Dictionary of Historic Places: Asia and Oceania
Rivers, W.H.R. The Todas, London, Macmillan and Company Ltd, 1906
Roy, Kaushik. Hinduism and the Ethics of Warfare in South Asia: From Antiquity to the Present, Cambridge University Press, 2012. p.109-118.
Sachau, Edward C. Alberuni's India, Rupa & Co/New Delhi/India. 2001 p 80

Sharma, R.R. Ancient India, National Council of Educational Research and Training, 1977, p 46

Sharma, R.S. India's Ancient Past, Oxford University Press, 2005, p 128

Shendege J. Malti. The Çivilised, Demons of Harappans in Regveda, Abhinav Publications ,2003

Shlingloff, Dieter. Fortifie Cities of Ancient India: A Comparative Study, Anthem Press, p 12

Simmons, Caleb; Sarao, K. T. S. (2010). Danver, Steven L. (ed.). Popular Controversies in World History. ABC-CLIOS

Smith, J.D. (ed)The Mahabharata (Penguin Classics) Paperback - Abridged, July 28, 2009

Soloman, R. Ancient Buddhist scrolls from Gandhara: the British library Kharoshti fragments. University of Washington Press, Seattle 1998

Southwest, Franklin C,. and David W. McAlpin, 'South Asia: Dravidian Linguistic History'. In Encyclopedia of Global Human Migration, Blackwell Publishing Ltd, 2013

Southworth, 1974 P 218-222 Contact and Convergence in South Asian Languages (Special publication of the International Journal of Dravidian Linguistics), Trivandrum, South India

Strong, John S. The Legend of King Asoka : a study and translation of the Asokavadana. Princeton: Princeton University Press. 1989

Sukh, Nain. Dharti Panj Dariaye

Thapar, Romila. Asoka and the Decline of the Mauryas, Oxford University Press, 1960

Thapper, Romila, The Past Before Us, Harvard University Press, 2013 p 296

The Hymns of the Rigveda, Translated, Ralph H. Griffith, 1896

Tripathi, R. S. History of Ancient India, p. 356 quoting Epigraphia Indica, IV, pp. 228, 252. Also The Age of Imperial Kanauj, p. 46:"These states were not annexed by Dharamapala, but their rulers acknowledged his suzerainty."

Wink, André, Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World, Vol 1: Early Medieval India and the Expansion of Islam, Brill, ,2002

Witzel, Michael. Autochthonous Analysis? The Evidence from Old Indian Texts, Electronic Journal of Vedic Studies, 7 (3),

Zimmer, H. Campbell, Joseph (ed.). Philosophies of India. NY: Princeton University Press. 1969